جدید ایڈیشن

قطبی کی اُردو شرح

تیسیرِ قطبی

عربی عبارت، اعراب اور اُردو ترجمہ کے ساتھ

مؤلف
مفتی محمد طارق
اُستاذ الحدیث جامعہ فریدیہ اسلام آباد

مکتبہ شیخ الہند
اقبال روڈ، اعظم مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی
فون:0333-5375336

جدید ایڈیشن

قطبی کی اُردو شرح

تیسیرِ قطبی

عربی عبارت، اعراب اور اُردو ترجمہ کے ساتھ

مؤلف

مفتی محمد طارق

اُستاذ الحدیث جامعہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

مکتبہ شیخ الہند

اقبال روڈ، اعظم مارکیٹ، کمیٹی چوک راولپنڈی

فون: 0333-5375336

نام کتاب.................تیسیر قطبی

تالیف.................محمد طارق

کمپوزنگ.................رانا محمد آصف لطیف

تعداد.................1100

ناشر.................مکتبہ شیخ الہند، اقبال روڈ، اعظم مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی 0333-5375336

......ملنے کے پتے......

مکتبہ شیخ الہند، اقبال روڈ، اعظم مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی 0333-5375336

مکتبہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار، راولپنڈی

ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور

دارالاشاعت اردو بازار کراچی

ادارۃ المعارف احاطہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴

قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی

مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور

اسلامی کتب خانہ اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید اکوڑہ خٹک

فہرست

نئی بات

یہ حقیقت ہے کہ قطبی کی اس شرح کو اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے اہل علم کے ہاں خوب مقبولیت عطا فرمائی ہے، اور اس کی افادیت طالب علم کے سامنے بلاشبہ ایک مسلمہ حقیقت ہے، لیکن یہ تشنگی اس میں ضرور تھی کہ اس میں اردو ترجمہ کے ساتھ عربی عبارت شامل نہیں تھی جس کی وجہ سے اس سے استفادہ کرنے کے لئے عربی کتاب ضرور دیکھنی پڑتی تھی، اس کمی کو پورا کرنے کی طرف کئی دفعہ توجہ بھی دلائی گئی، پھر بھی یہ کام امر الٰہی سے مؤخر ہوتا رہا۔

اب اس کی جدید کمپوزنگ میں ''عربی عبارت اور اس پر اعراب'' کا اضافہ کیا جا رہا ہے، تاکہ اس سے استفادہ میں آسانی ہو اور کتاب کو اچھی طرح سمجھا جا سکے۔

اپنی بساط کی حد تک اس کی تصحیح اور دیگر غلطیوں سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی ہے، پھر بھی اگر کسی محترم قاری کے سامنے اس کی کوئی غلطی سامنے آجائے تو براہ کرم اس کی اطلاع کر دے تاکہ اگلے ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جا سکے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اپنی بارگاہ عالی میں اسے قبول فرمائے، اسے میرے لئے، میرے والدین اور اساتذہ کرام کے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین یارب العالمین!

طالب دعا
محمد طارق
استاذ حدیث جامعہ فریدیہ E-7 اسلام آباد
ومدیر: جامعہ مریم للبنات F-10/3 اسلام آباد
0333-5375336

عرض حال

آج سے تقریباً آٹھ سال پہلے جب میں نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ رابعہ میں داخلہ لیا، تو نصاب کی بڑی بڑی کتابوں سے ذہن پر ایک بوجھ سوار تھا، ان کے ظاہری حجم سے میں دل ہی دل میں یہ سوچ رہا تھا کہ یہ اتنی بڑی بڑی کتابیں کیسے اور کب ختم ہونگی، ان کے مسائل و مضامین کو سمجھنا بھی ہوگا اور از بر بھی رکھنا ہوگا، غرض اس قسم کے منتشر اور طفلانہ خیالات کا ایک ''دیو'' میری ذہنی دنیا میں گردش کر رہا تھا۔

یوں تو یہ فکر نصاب کی ہر کتاب سے متعلق تھی لیکن جب قطبی کا خیال آتا تو فکر و نظر کی رفتار غیر معمولی تیز ہو جاتی کیونکہ قطبی درس نظامی کے نصاب کی ان چند کتابوں میں سے ہے جن کے تصور سے طالب علم پر ایک کپکپی سی طاری ہو جاتی ہے میں اسی کشمکش میں درجہ رابعہ کے ایک فریق میں بیٹھ گیا، ساتھیوں نے بتایا کہ ہمیں جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا مفتی محمد خالد صاحب دامت برکاتہم (سابق استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی) قطبی پڑھائیں گے تو اس سے میری ذہنی پریشانی مضمحل پڑ گئی۔

چنانچہ باقاعدہ اسباق کا سلسلہ چل پڑا، میرے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ قطبی کی تقریر قلم بند ہونی چاہیے، اس سلسلے میں استاذ محترم سے مشورہ کیا، آپ نے بہت مسرت کا اظہار فرمایا، اور دعائیں بھی دیں اور فرمایا کہ آپ مجھے دکھایا بھی کریں، چنانچہ میں نے اللہ کا نام لے کر یہ کام شروع کر دیا، لکھتا رہا، ابتداء کی چند مباحث استاذ محترم کو دکھائی بھی ہیں، سال کے بعد قطبی کی تقریر کی ایک ''کاپی'' تیار ہوگئی جو پھر پاکستان کے بہت سے مدارس میں پھیل گئی، اس کی افادیت کا چرچا ہونے لگا............

کچھ دوستوں کے کہنے پر فراغت کے بعد اس پر میں نے کام شروع کیا، ختم ہونے کے قریب تھا کہ میرا گذر ایک ''نامانوس جگہ'' سے ہوا، جہاں میں اپنے اس ''علمی سرمایہ'' کو اپنے ہی ہاتھوں سے کھو بیٹھا، پکی ہوئی فصل آگ کی نذر ہوگئی، غم واندوہ کی اس کیفیت کا صحیح اندازہ وہی شخص کر سکتا ہے جو (اللہ نہ کرے) خود اس قسم کی صورتحال سے دوچار ہوا ہو، اس سے میری امنگوں کو سخت دھچکا لگا، میری ذہنی کیفیت یہ ہوگئی تھی کہ دوبارہ میں اس کاپی پر کام کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا، لیکن کچھ مخلص احباب سے جب بھی ملاقات ہوتی تو وہ یہ فرماتے:

''مولانا! خدا کے لیے اس پر کام کرو، یہ قطبی کی بہت اچھی کاپی ہے، اس سے بہت فائدہ ہوگا''۔

چنانچہ ان حضرات کے بار بار مخلصانہ اصرار کا ہی نتیجہ ہے کہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں اللہ کے فضل و کرم سے ''تیسیر قطبی'' موجود ہے، اس پر میں تہ دل سے ان حضرات کا شکر گذار ہوں جزاھم اللہ احسن الجزاء۔

اس شرح میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ ایک طالب علم آسانی کے ساتھ کتاب کا مفہوم سمجھ سکے، اس میں عربی عبارت مع الاعراب کے ساتھ عام فہم ترجمہ، مختصر مگر جامع تشریح، اور عنوان لگا کر مسائل و مباحث سمجھانے کی

کوشش کی گئی ہے، وہ طویل مباحث جن سے طلبہ کا ذہن عموماً مزید الجھنوں کا شکار ہو جاتا ہے اور جن سے کوئی خاطر خواہ فائدہ بھی نہیں ہوتا، ان سے پہلوتہی کی گئی ہے، اگر میں اس مقصد میں کامیاب رہا تو یہ میری بہت بڑی سعادت ہے............

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ میرے اس ''نقش اول'' کو قبول فرمائے اور اسے میرے استاد محترم اور میرے لیے صدقہ جاریہ فرمائے، آمین۔

محمد طارق

استاذ حدیث و مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ

E-7 اسلام آباد

۵ ربیع الثانی ۱٤۱۸ھ

انتساب

عصر حاضر کی عظیم دینی درسگاہ
''جامعہ دارالعلوم کراچی''
کے نام
جس نے مجھے ''اعتدال'' کا درس دیا
اور یہی اس کا نمایاں وصف اور خاص امتیاز ہے۔
یا اللہ!
علم وعمل کے اس سدابہار گلشن کو مزید
برگ وبار عطا فرما، اسے گلہائے
رنگارنگ سے مزین فرما اور اسے
قبول ومنظور فرما۔ آمین

محمد طارق
فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

پیش لفظ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام علی من لا نبی بعده۔

امابعد: اللہ تعالیٰ نے اپنے خاص فضل وکرم سے بندہ کو یہ سعادت بخشی کہ بندہ عرصہ دس سال تک ملک کی عظیم منفرد دینی درسگاہ "جامعہ دارالعلوم کراچی" میں شعبہ تدریس وشعبہ افتاء سے منسلک رہا۔

تدریس کے دوران بعض ذہین محنتی طلبہ بندے سے متعلق بعض اسباق کی تقریر قلم بند کیا کرتے تھے۔

اس دوران بندہ کے ذمہ "تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه" تھی، جو کہ درس نظامی کی مقبول ومتداول وہ کتاب ہے جو کہ یوم تصنیف سے آج تک داخل نصاب چلی آرہی ہے اور ملا عبدالقادر بداؤنی کا تو یہ دعویٰ ہے کہ نویں صدی ہجری تک منطق میں قطبی کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہیں تھی۔

عزیزم مولوی محمد طارق صاحب سلمہ مذکورہ کتاب کی تقریر بڑی جانفشانی، محنت اور لگن سے لکھا کرتے تھے، اور پھر بندہ کو دکھلایا بھی کرتے تھے اور اس طرح انہوں نے ماشاء اللہ کتاب کی تقریر مکمل لکھ لی، اور بندہ نے بھی اسی دوران اس کا کافی حصہ چیک کیا، اور جہاں کہیں کوئی قابل اصلاح بات دیکھی تو اس کی اصلاح کرلی۔

اللہ تعالیٰ نے عزیز موصوف کی اس محنت کو شرف قبولیت سے نوازا، چنانچہ عزیز موصوف کی کاپی سے فوٹو اسٹیٹ کروا کر ملک کے بہت سے مشہور مدارس کے طلبہ اس سے تاحال استفادہ فرماتے رہے ہیں۔

یہ محض رب کریم کا کرم ہے، اور عزیز موصوف کے خلوص اور محنت کا ثمرہ ہے، حال ہی میں عزیز موصوف نے اہل علم رفقاء کے اصرار پر اور طلبہ کی سہولت کی خاطر خصوصی وقت نکال کر، اس کو باقاعدہ شرح کی شکل میں مرتب فرمایا ہے اور از راہ محبت بندہ سے اشاعت کی اجازت چاہی ہے، بندہ نے ان کی باقاعدہ شرح کی شکل میں مرتب مواد کو دوبارہ نہیں دیکھا ہے لیکن عزیز موصوف سلمہ نے جس محنت ومشقت سے یہ کام کیا ہے اس سے بندہ کو اطمینان و اعتماد ہے کہ یہ کتاب موجودہ شکل میں قابل اشاعت ہوگی، اس لیے حسبۃً للہ ومتوکلاً علیہ بندہ نے اشاعت کی اجازت دے دی ہے۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی مساعی جمیلہ کو قبول فرمائے، اور اس کاوش کو نافع فرمائے، اور ذخیرہ آخرت بنائے، اور اللہ تعالیٰ اس "پھول" اور عزیز موصوف کو دین کے بڑے بڑے کاموں کے لیے موفق بنائے۔

این دعا از من وجملہ جہاں آمین باد

اس کتاب کے مطالعہ کے وقت یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہ کوئی باقاعدہ تصنیف نہیں ہے، بلکہ سبق کے دوران ایک "معمولی شخص" کی کہی ہوئی باتوں کا مجموعہ ہے، جس میں اغلاط کا ہونا عین ممکن ہے اس لیے قارئین سے گذارش ہے کہ "الدین النصیحة" کو ملحوظ فرماتے ہوئے مرتب کو ضرور آگاہ فرمائیں، تاکہ اگلی اشاعت میں

اس کی اصلاح کی جاسکے، اور اس طرح وہ بندہ پر اور مرتب سلمہ پر احسان فرمائیں گے، جس کے لیے ہم ایسے حضرات کے شکر گذار رہیں گے۔

آخر میں طلبائے کرام سے عاجزانہ گذارش ہے کہ وہ بندہ کو اپنی مستجاب دعاؤں میں فراموش نہ فرمائیں اور اس کتاب سے جب انہیں فائدہ پہنچے تو حیاو میتا بندہ اور مرتب سلمہ کے لیے دعاء خیر فرمادیا کریں۔

وما توفیقنا الا باللہ العلی العظیم

محمد خالد

مقیم حال دارالعلوم الاسلامیہ ہالانیو

نزد انجنیری بنگلہ، ضلع حیدرآباد (سندھ)

۳۰ ربیع الاول ۱۴۱۸ھ

تقریظ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عزیزم مفتی محمد طارق سلمہ اللہ وحفظہ میرے جامعہ میں شعبہ تصنیف وتالیف وتحقیق سے متعلق ہیں، مولانا موصوف مدظلہ نے زمانہ طالب علمی میں منطق کی کتاب قطبی کی ایک جامع اور ضخیم اردو شرح لکھ کر اس فن کے پڑھنے اور پڑھانے والوں پر عظیم احسان کیا، اللہ پاک کی دی ہوئی صلاحیتوں میں سے مولانا مفتی موصوف سلمہ اللہ نے خوب فائدہ اٹھایا، ایں سعادت بزور بازو نیست، اللہ پاک کا موصوف جتنا بھی شکر کریں، کم ہے۔

میں نے زمانہ طالب علمی میں منطق کی یہ کتاب قطبی جو کہ مجھے اور میرے سب ہم جماعتیوں کو سب سے خشک اور کڑوا سبق لگتا تھا، مدرسہ قاسم العلوم ملتان میں حضرت مولانا محمد حسن رحمہ اللہ سے یہ کتاب پڑھی تھی بس یوں لگتا تھا کہ کڑوی اور بدمزہ دوائی کی طرح اس کتاب کو بمشکل پڑھا اور سمجھا تھا کہ جیسے کڑوی دواء بھی تو بالآخر مریض کو بحکم خدا فائدہ دیتی ہے یہ کتاب بھی ان شاء اللہ فائدہ دے گی۔

مولانا مفتی موصوف مدظلہ نے آج اس کڑوی اور خشک کتاب کی شرح لکھ کر اسے سہل بنا دیا، اور اس کے کڑوے اور خشک پن کو مٹھاس چڑھا کر ''شوگر کوٹڈ'' (Sugar Coated) کر دیا، آنے والے طلباء واساتذہ کے لیے بے حد مفید کام ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اپنے فضل وکرم وبطفیل سید المرسلین واصحابہ واولیاء کرام موصوف کو دینی وعلمی کاموں میں خوب ترقی دے۔ آمین۔

والسلام

محمد عبد اللہ

۱۹/۴/۱۴۱۸ھ

خطیب مرکزی جامع مسجد اسلام آباد

مہتمم جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ ای سیون اسلام آباد

ممبر مجلس شوریٰ عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت پاکستان

ممبر مجلس عاملہ وفاق المدارس العربیہ پاکستان

منطق کی ابتدائیات

منطق کا لغوی معنیٰ: لفظ منطق مصدر میمی ہے یا اسم ظرف، یہ باب ضرب سے ہے، اگر مصدر میمی ہو تو اس کا معنیٰ ہوگا "بولی"، "گفتگو"، "گویائی" اور اگر اسم ظرف ہو تو اس کا معنیٰ ہوگا "بولنے کی جگہ"۔

منطق کا اصطلاحی معنیٰ: هُوَ اٰلَةٌ قَانُونِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُها الذهنَ عن الخطأ فِي الفكرِ۔

ترجمہ: علم منطق ایک ایسا فن اور قانونی آلہ ہے جس کی رعایت سے ذہن نظر و کسب کے وقت فکری غلطی سے محفوظ رہتا ہے۔

منطق کا موضوع: معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ اس حیثیت سے کہ ان سے مجہولات تک رسائی ہو سکے، چنانچہ معلومات تصوریہ یعنی معرف بالکسر سے مجہولات تصوریہ کو حاصل کیا جاتا ہے، اور معلومات تصدیقیہ یعنی حجت سے مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کیا جاتا ہے۔

منطق کی غرض وغایت: صِيانةُ الذهنِ عَنِ الخطأ فِي الفكرِ ،نظر و کسب کے وقت اگر منطق کے اصول وضوابط پیش نظر رہیں تو پھر یہ ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے۔

وجہ تسمیہ: اسے "علم منطق" اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جو شخص اس فن میں مہارت تامہ رکھتا ہو، اس کے خدوخال سے بخوبی واقف ہو تو اسے "نطق ظاہری" یعنی ظاہری بول چال اور گفتگو میں بڑا کمال حاصل ہوتا ہے، اس کا کلام بہت جامع اور مرتب ہوتا ہے اور اس وجہ سے بھی اسے "منطق" کہتے ہیں کہ اس سے "نطق باطنی" یعنی فہم و ادراک میں جلا حاصل ہوتی ہے، عقل و دانش میں غور وفکر کا ملکہ اور رسوخ حاصل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسا شخص پیچیدہ اور مشکل مباحث کو آسانی کے ساتھ حل کر سکتا ہے، گویا تحقیق و مطالعہ تو اس کی طبیعت ثانیہ بن جاتا ہے۔

علم منطق کے مراحل تدوین

یوں تو ہر انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ ہر بات کو دلیل کے آئینہ سے دیکھتا ہے معاملہ کے ہر پہلو کو مختلف پیراؤں سے ذہن میں ترکیب دیتا ہے پھر ایک راہ متعین کر لیتا ہے یہی "منطق" ہے۔

لیکن اس کا باقاعدہ اظہار سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام نے معجزانہ طریقے سے کیا، انہوں نے مخالفین کو اس علم کی مدد سے خاموش کیا تھا، ان کے بعد کچھ لوگوں نے اس کے اصول وضوابط نکالے لیکن ان میں کوئی تہذیب و ترتیب نہیں تھی، ان کا شیرازہ منتشر اور بکھرا ہوا تھا، اتنے میں ارسطو نامی ایک شخص اٹھے، انہوں نے اس کا بیڑا اسنبھال لیا، یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۳۴۸ ق،م پہلے گذرے ہیں، انہوں نے منطق اور فلسفہ دونوں کو مدون کیا، اسی لیے ان کو "معلم اول" کہا جاتا ہے۔

پھر ہارون و مامون کے زمانہ میں یونانی فلسفہ عربی میں منتقل ہوا، تو منصور سامانی نے ابو نصر محمد بن محمد

طرقان فارابی (متوفی ۳۳۹ھ) کو دوبارہ تدوین کا حکم دیا اسی لیے انہیں ''معلم ثانی'' کہا جاتا ہے مگر ان کی تحریریں کچھ منتشر تھیں اس وجہ سے سلطان مسعود نے شیخ ابوعلی حسین بن عبداللہ معروف بابن سینا (متوفی ۴۲۸ھ) کو تیسری بار منطق وفلسفہ کی تدوین کا حکم دیا، اسی لیے انہیں ''معلم ثالث'' کہا جاتا ہے، اس کے بعد سے منطق اور فلسفہ دونوں عالم اسلام میں پھیل گئے۔

یونانی فلسفہ ومنطق کی کتابوں کے عربی ترجمہ کا کام ہر چند کہ خلیفہ منصور کے زمانہ (تقریباً ۱۳۶ھ) سے شروع ہوگیا تھا، لیکن علوم یونان کا اصل فروغ مامون الرشید کے زمانے میں ہوا، مامون نے ترجمہ کی اس تحریک کی شاہانہ سرپرستی کی، وہ بذات خود یونانی علوم کا بڑا قدردان اور حریص تھا، صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا ہے کہ اس نے شاہان روم سے حکمائے یونان کی کتابوں کی فرمائش کی، انہوں نے افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور طالینوس کی تصنیفات تحفہ بھیجیں، اور مامون نے بڑے اہتمام سے ان کا ترجمہ کرایا۔ قرۃ العیون فی تذکرہ الفنون /ص: ۱۲۹، مقدمہ تاریخ ابن خلدون ۱۱۸، تاریخ دعوت وعزیمت (۲: ۲۱۹و۲۲۰)

منطق عالم اسلام میں

مسلمانوں کو تقریباً پہلی دوصدیوں تک یونانی علوم منطق وفلسفہ کا کوئی علم نہ تھا، وہ اپنی فطرت کے مطابق اسلامی تعلیمات کی روشنی میں سادہ زندگی گذار رہے تھے، لیکن تیسری صدی ہجری میں جب اسلام کے حلقہ بگوشوں کا دائرہ وسیع ہونے لگا، اسلام میں اہل عجم بھی جوق در جوق داخل ہونے لگے تو یونانی فلاسفہ مشرک اور بت پرست عقلی راہ سے اسلام پر حملہ آور ہوئے اور اللہ کی ذات وصفات پر اعتراضات کرنے لگے، اہل حق اس فتنہ کی سرکوبی کے لئے چاک وچوبند ہوگئے تاکہ انہیں ترکی بہ ترکی جواب دیا جائے، اور اس کے لئے یہ ضروری تھا کہ اس فن کی اصطلاحات اور طریقہ استدلال سے آدمی آشنا ہو اس وقت سے اسے سیکھنے کا سلسلہ شروع ہوگیا، چنانچہ حرم نبوی کے شیخ التفسیر اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے استاد شیخ محمد امین شنقیطی رحمہ اللہ اپنے رسالہ ''آداب البحث والمناظرۃ'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''لا شک ان المنطق لو لم یترجم الی العربیة ولم یتعلمه المسلمون لکان دینهم و عقیدتهم فی غنی کما استغنی عنه سلفهم الصالح ولکنه لما ترجم وتعلم وصارت اقیسته هی الطریق الوحید لنفی بعض صفات الله الثابتة فی الوحیین لیردوا بها حجج المبطلین بجنس ما استدلوا به علی نفیهم لبعض الصفات لان افحامهم بنفس ادلتهم ادعی لا نقطاعهم الزامهم الحق.

ترجمہ:۔ بلاشبہ اگر منطق کا عربی میں ترجمہ نہ ہوا ہوتا اور مسلمانوں نے اس کو نہ سیکھا ہوتا تو وہ اپنے دین اور عقیدہ کے لیے اس کے قطعاً محتاج نہ ہوتے، بلکہ اس سے اسی طرح بے نیاز رہتے جس طرح ان

کے سلف صالح بے نیاز رہے، لیکن جب ان کے ترجمے ہو گئے، اور منطقی قیاس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کی نفی کی جانے لگی جو کتاب اللہ اور سنت نبوی میں ثابت ہیں تو علمائے اسلام کے لیے ضروری ہو گیا کہ وہ ان دلائل کا جواب اسی لب ولہجہ اور ان ہی منطقی قیاسات کے ذریعہ دیں، جن سے کام لیکر انہوں نے صفات الٰہی کی نفی کی تھی اور ان کو خاموش کرنے کے لیے اور حق ثابت کرنے کے لیے یہ زیادہ کارآمد ہے۔

آسمان علم کے روشن چراغ امام غزالی رحمہ اللہ پہلی وہ شخصیت ہیں جنہوں نے اس فن کو صحیح کام میں لایا انہوں نے اصول فقہ کی پہلی تصنیف ''المستصفی''میں منطق کے اصول داخل کئے، اور فن منطق میں دو کتابیں ''معیار العلم'' اور ''محک النظر''تصنیف کی ہیں...... بعد میں جب ان پر تصوف کا غلبہ ہوا تو انہوں نے اس پر رد کرنا شروع کر دیا، اور دلائل سے آراستہ کر کے ایک کتاب ''تھافت الفلاسفۃ'' لکھی، ایک صدی تک اس کتاب کا کوئی فلسفی جواب نہ دے سکا، لیکن عالم عرب کے دوسرے سرے ارض اندلس سے فلسفی اسلام ابن رشد اٹھے جنہوں نے منطق وفلسفہ کو اسلامی تعلیمات کا خادم اور علوم دینیہ کے لیے آلہ کی حیثیت سے پیش کیا، اور فلسفہ کی پر جوش وکالت کرتے ہوئے امام غزالی کی کتاب کا جواب ''تہافت التہافت'' کے نام سے لکھا، علماء مغرب کا کہنا ہے کہ اگر ابن رشد فلسفہ کی حمایت کے لیے نہ کھڑے ہوتے تو فلسفہ غزالی کے حملوں سے نیم جان ہو چکا تھا، ابن رشد کی حمایت نے اس کو سو برس تک کے لیے پھر زندگی عطا کر دی۔ تفہیم المنطق ۱۹، ۲۰، ۲۶، تاریخ دعوت وعزیمت (۱:۱۴۵)

عصر حاضر میں علم منطق کی ضرورت اور محقق علماء کی آراء

علم منطق کی تعلیم کے بارے میں ہر دور میں اختلاف رہا ہے، ہمارا یہ دور بھی اسی صورتحال سے دوچار ہے، بعض حضرات اسے درس نظامی سے نکالنے کے درپے ہیں، اور بعض وہ ہیں جو اس پر مستقل کئی سال لگاتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں موقف افراط وتفریط سے دوچار ہیں، نہ تو اسے درس نظامی سے بالکلیہ نکالنا چاہیے اور نہ ہی اس پر مستقل سال خرچ کرنے کی ضرورت ہے اسے ضرورت کی بقدر پڑھنا جس سے کہ ہم اسلاف کی کتابوں سے استفادہ کرسکیں، ضروری ہے، عہد رفتہ اور عصر حاضر کے چند محقق علماء کرام کی آراء، ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ دور حاضر میں بھی علم منطق کی ضرورت ہے، اسے پڑھنا اور پڑھانا چاہیے، ملاحظہ ہوں چند محققین کی آراء:

1. شیخ ابونصر فارابی کی رائے: منطق رئیس العلوم ہے، کیونکہ یہ صحت وسقم اور قوت وضعف کے لحاظ سے تمام علوم پر حاکم ہے۔
2. شیخ ابن سینا کی رائے: علم منطق تمام علوم کا خادم ہے اور تمام علوم کی تحصیل میں بہترین معاون اور مددگار ہے۔
3. امام غزالیؒ کی رائے: من لم یعرف المنطق فلا ثقة لہ فی العلوم اصلا جو منطق سے نابلد ہو اس کا علوم میں کوئی

اعتبار نہیں ہے۔ کشف الظنون (۲:۱۸۶۲)

4. امام ابن تیمیہ کی رائے: امام ابن تیمیہ نے ان حضرات پر سخت تنقید کی ہے جو منطق میں غلو اور انتہا پسندی کا شکار ہوں اور منطق پر بھی کافی تنقید کی ہے لیکن فی الجملہ اس کی افادیت کے وہ بھی قائل ہیں چنانچہ ''الرد علی المنطقین'' میں لکھتے ہیں:

وایضا فان النظر فی العلوم الدقیقة یفتق الذهن ویدربه به، ویقویه علی العلم، فیصیر مثل کثرة الرمی بالنشاب ورکوب الخیل تعین علی قوة الرمی والرکوب، وان لم یکن ذلک وقت قتال، وهذا مقصد حسن۔

یہ بات بھی ہے کہ علوم دقیقہ میں غور و مطالعہ سے ذہن کھلتا ہے اور اسکی مشق ہوتی ہے اور علم کی طاقت حاصل ہوتی ہے بالکل جس طرح سے تیر اندازی اور شہسواری کی مشق سے نشانہ ٹھیک ہوتا ہے اور گھوڑے کی سواری آسان ہو جاتی ہے اور لوگ جنگ سے پہلے بھی ان چیزوں کی مشق کرتے ہیں یہ ایک اچھا مقصد ہے۔ تاریخ دعوت وعزیمت (۲:۲۵۲،۲۵۳)

5. قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ کی رائے: یہ بزرگ اپنے وصیت نامہ میں لکھتے ہیں ''مگر منطق کہ خادم ہمہ علوم است، خواندن آں البتہ مفید است۔

مگر علم منطق جو تمام علوم کا خام ہے، اس کا پڑھنا البتہ مفید ہے۔ وصایا اربعہ/ص:۱۵۲

6. مفتی اعظم پاکستان مفتی شفیع صاحبؒ کی رائے: استاذ محترم شیخ الاسلام مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم اپنے والد صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

''جب بھی آپ کے سامنے یہ تجویز پیش ہوتی کہ معقولات کو درس نظامی سے نکال دیا جائے، تو حضرت والد صاحب اس کی سخت مخالفت فرماتے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور عقائد پر لکھی ہوئی متقدمین کی کتابیں معقولات سے بھری ہوئی ہیں، اور اگر قدیم منطق و فلسفہ کو بالکل دیس سے نکال دیا جائے تو اسلاف کی کتابوں سے خاطر خواہ استفادہ کی راہ مسدود ہو جاتی ہے جو ہمارا گراں قدر علمی سرمایہ ہیں اس کے علاوہ منطق و فلسفہ کی تعلیم سے ذہن وفکر کو جلا ملتی ہے اور ذہن مرتب طریقے سے سوچنے کا عادی بن جاتا ہے اور اس طرح یہ علوم تفسیر، حدیث، فقہ اور اصول فقہ کے مسائل کو سمجھنے میں معاون ہوتے ہیں۔

حضرت والد صاحب فرمایا کرتے تھے کہ اگر ان علوم کی اصل حقیقت کو ذہن نشین کر کے کوئی شخص اس نیت سے پڑھے پڑھائے کہ ان سے دینی علوم کی تحصیل میں مدد ملے گی تو ان علوم کی تحصیل بھی عبادت بن جائے گی اور درس نظامی کے مرتبین نے اسی وجہ سے ان کو داخل درس کیا تھا۔ اور حضرت شیخ الہند فرمایا

کرتے تھے کہ اگر نیت بخیر ہو تو ہمارے نزدیک بخاری پڑھانے والے اور قطبی پڑھانے والے میں کوئی فرق نہیں، دونوں اپنی اپنی جگہ خدمت انجام دے رہے ہیں اور دونوں کی خدمت موجب اجر و ثواب ہے۔ میرے والد، میرے شیخ ص:۳۹

7. مفکر اسلام مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ کی رائے: منطق ایک طرح کی ذہنی ورزش اور دماغی ریاضت ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سے تشحیذ ذہن کا کام لیا جا سکتا ہے اور اگر اس کو اسی حد تک رکھا جائے تو اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا.......... لیکن لوگوں نے جس طرح اس کو بجائے وسیلہ کے مقصود، اور بجائے مقدمہ کے اصل علم سمجھ لیا ہے اس سے ہر منصف اور بالغ نظر کو اختلاف ہوگا۔ تاریخ دعوت و عزیمت (۲:۲۵۲، ۲۵۳)

8. استاذ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی رائے: بعض حضرات یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ یونانی فلسفے کے زوال کے بعد ان مضامین کو پڑھانے کی چنداں حاجت باقی نہیں رہی، لیکن ہمارے نزدیک یہ بات بوجوہ درست نہیں، ان مضامین کی اہمیت کے لیے تنہا یہ بات بھی کافی ہے کہ ہمارے اسلاف کی کتابوں کا عظیم الشان ذخیرہ بالخصوص اصول فقہ انہی علوم کی اصطلاحات اور منطقی انداز و اسلوب پر مشتمل ہے اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے اور اس سے استفادہ کے لیے منطق اور فلسفہ کی واقفیت ضروری ہے آج ''تفسیر کبیر'' جیسے دریائے علم سے استفادہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ انسان منطق اور فلسفہ کا علم رکھتا ہو، لہذا ان مضامین کو یکسر ختم کر دینا ہمارے نزدیک سخت نقصان دہ ہوگا، لیکن ان مضامین کو اسی حد تک پڑھانا چاہیے جس حد تک وہ اسلامی علوم کے لیے زینے کا کام دیں، ان کو ایک مستقل علم مقصود کے طور پر پڑھنے پڑھانے کا اب کوئی جواز نہیں۔ (ہمارا تعلیمی نظام/ص:۱۵)

بہر حال قدیم ورثہ سے فائدہ اٹھانے کے لیے علم منطق کی اصطلاحات سے واقفیت ضروری ہے، جیسا کہ محقق حضرات کی آرا آپ نے ملاحظہ فرمائی ہیں اس لیے دینی مدارس کے طلبہ کو اس فن پر بھی خصوصی توجہ دینی چاہیے۔

رسالہ شمسیہ کے مولف کے مختصر سے حالات

اس کا نام علی بن عمر بن علی، کنیت ابوالحسن اور لقب نجم الدین ہے حکیم دبیران سے مشہور ہیں، نسبت میں کاتبی اور قزوینی کہلاتے ہیں۔

تصانیف

1. جامع الدقائق فی کشف الحقائق
2. عین القواعد
3. بحرالفوائد شرح عین القواعد
4. قاضی افضل الدین محمد خونجی کی کتاب ''غوامض الافکار'' کی شرح ''کشف الاسرار''
5. حکمۃ العین
6. امام فخرالدین رازی کی ملخص کی شرح المنصص وغیرہ جیسی بلند پایہ کتابیں آپ ہی کی تصانیف ہیں۔
7. منطق میں مختصر سا متن ''شمسیہ'' تحریر کیا ہے جو شمس الدین محمد کے لیے آپ نے لکھی ہے اور اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام بھی ''شمسیہ'' رکھ دیا ہے۔

وفات

بقول صاحب تاریخ محمدی ۱۳ رجب اور بقول صاحب فوات الوفیات ماہ رمضان ۶۷۵ھ میں آپ نے وفات پائی۔

رسالہ شمسیہ کی چند شروح اور حواشی کے نام

1. شرح شمسیہ، محمد بن محمد، قطب الدین رازی، متوفی ۷۶۶ھ
2. سعدیہ، علامہ سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی، متوفی ۷۹۱ھ
3. شرح شمسیہ، شیخ علاؤالدین علی بن محمد، متوفی ۹۳۰ھ
4. شرح شمسیہ، احمد بن عثمان ترکمانی، جرجانی، متوفی ۸۴۴ھ
5. شرح شمسیہ، شیخ محمد بن موسیٰ، متوفی ۱۰۴۵ھ
6. شرح شمسیہ، سید محمد بن سید علی ہمدانی، متوفی ۹۸۴ھ
7. حاشیہ شمسیہ، شیخ نورالدین بن محمد احمد آبادی، متوفی ۱۱۵۵ھ

8. قمریہ حاشیہ شمسیہ، لبعض الافاضل

صاحب قطبی کے مختصر سے حالات نام ونسب

آپ کا نام محمد ہے ابو عبداللہ کنیت ہے قطب الدین تحتانی لقب ہے والد کا نام بھی محمد ہے رازی ''ری'' کی طرف منسوب ہے جو بلاد ''دیلم'' کا ایک شہر ہے، سن پیدائش غالباً ۶۹۲ھ ہے شیخ جلال الدین سیوطی نے ''بغیۃ الوعاۃ'' میں اور طاش کبری زادہ رومی صاحب السعادہ نے اور صاحب کشف الظنون نے ان کا نام ''محمود'' بتایا ہے۔

''تحتانی'' کہنے کی وجہ

مصنف کتاب کے زمانہ میں ایک اور بہت بڑے عالم تھے، جن کا نام ابو الثناء محمود بن مسعود بن مصلح ہے، جو شارح حکمۃ الاشراق ومصنف درۃ التاج بھی ہیں یہ قطب الدین شیرازی کے لقب سے مشہور تھے اور اتفاق کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں بزرگ شیراز کے ایک ہی مدرسہ میں مدرس بھی ہوگئے، وہ مدرسہ دو منزلوں پر مشتمل تھا، بالائی منزل میں قطب الدین شیرازی پڑھاتے تھے، اس لیے ان کو قطب الدین فوقانی کہتے ہیں اور نچلی منزل میں مصنف قطبی قطب الدین رازی پڑھاتے تھے اس لیے ان کو قطب الدین تحتانی کہا جاتا ہے۔

تحصیل علم

قطب الدین رازی نے اپنے بلاد میں رہ کر ہی علوم شرعیہ اور علوم عقلیہ کی تحصیل کی، مختلف بزرگوں سے استفادہ کے بعد دمشق چلے گئے، پوری زندگی وہیں گذاری، آپ نے ''عنایہ'' کے مولف جناب اکمل الدین بابرتی کے ساتھ شیخ شمس الدین اصبہانی سے بھی پڑھا۔

علمی مقام

علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات کبریٰ میں ان کی تعریف کرتے ہوئے یہ لکھا ہے امام مبرز فی المعقولات، اشتهر اسمه، وبعد صيته معقولات میں چوٹی کے امام تھے، آپ کا نام مشہور ہو گیا اور دور دراز علاقہ تک آپ کی شہرت پھیل گئی تھی، چنانچہ جب وہ ۷۶۳ھ میں دمشق پہنچے اور ہم نے ان سے بحث ومباحثہ کیا تو منطق وحکمت میں امام اور معانی وبیان اور علم تفسیر کا بہترین عالم پایا، حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ ان کی تعریف میں فرماتے ہیں ''احد المتكلمين العالمين بالمنطق''۔

درس وتدریس میں آپ کو بہت مہارت تھی، مشکل ترین مباحث کو بالکل آسان کر کے بیان کرتے تھے آپ کے تلامذہ آسمان علم کے آفتاب وماہتاب بن کر نمودار ہوئے۔

سعدالدین تفتازانی جیسی شخصیت نے آپ سے استفادہ کیا ہے، اور محقق وقت علامہ جلال الدین دوانی بھی آپ ہی کے شاگرد ہیں، میر سید شریف جرجانی بھی آپ کے پاس استفادہ کے لیے حاضر ہوئے تھے، لیکن چونکہ قطب الدین رازی اس وقت بہت ضعیف ہو چکے تھے اس لیے انہیں استفادہ کا موقع نہ مل سکا۔

وفات

آپ نے چوہتر سال کے لگ بھگ عمر پائی، ۶ ذیقعدہ ۷۶۶ھ میں آپ کا انتقال ہوا ہے، سن وفات میں اور بھی مختلف اقوال منقول ہیں۔

تصنیفات

(۱) لوامع الاسرار شرح مطالع الانوار، منطق وحکمت میں بہت مفید کتاب ہے، سلطان خدابندہ کے وزیر غیاث الدین محمد بن خواجہ رشید کے لیے تصنیف کی گئی تھی۔

(۲) محاکمات شرح اشارات، محقق نصیرالدین طوسی اور امام فخرالدین رازی نے شیخ بو علی ابن سینا (متوفی ۴۲۸ھ) کی کتاب ''الاشارات والتنبیہات'' کی شرح لکھی ہے، اور صاحب کتاب پر نقض، معارضہ، بحث ومباحثہ اور بہت کچھ لے دے کی ہے، اسی لیے بعض حضرات نے فخرالدین رازی کی شرح کو ''جرح'' سے تعبیر کیا ہے، قطب الدین رازی نے فخرالدین رازی کے کلام پر کچھ اعتراضات وابحاث جمع کر کے قطب الدین شیرازی کو دکھائے، آپ نے فرمایا: "التعقب علی صاحب الکلام الکثیر یسیر و انما اللائق بك ان تکون حکماً بینه وبین النصیر" اس پر آپ نے ''محاکمات'' تصنیف کی ہے۔

(۳) رسالہ قطبیہ

(۴) حواشی کشاف الی سورۃ طٰہٰ

کتاب ھذا کی اہمیت

شرح شمسیہ جو قطبی کے نام سے اہل علم کے ہاں معروف ہے، فن منطق میں بہت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کئی صدیوں سے دینی مدارس کے نصاب میں شامل ہے، یہ ان چند کتابوں میں سے ایک کتاب ہے جن کا معقولات کے نصاب میں پڑھنا ضروری تھا، چنانچہ ملا عبدالقادر بداؤنی فرماتے ہیں: ''قبل ازیں بغیر از شرح شمسیہ وشرح صحائف از منطق وکلام در ہند شائع نبود'' نویں صدی کے آخر تک منطق میں قطبی اور کلام میں شرح صحائف کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہ تھی، یہ کتاب بھی آپ نے وزیر موصوف غیاث الدین کے لیے تصنیف کی تھی، اس کا پورا نام ''تحریر القواعد المنطقیۃ فی شرح الرسالۃ الشمسیۃ'' ہے۔

قطبی کے حواشی

(۱) حاشیہ مولانا فاضل سمرقندی

(۲) حاشیہ مولانا عصام الدین ابراہیم بن عرب شاہ اسفرائنی

(۳) حاشیہ مولانا خلیل بن محمد قرمانی رضوی

(۴) حاشیہ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی

(۵) حاشیہ شیخ وجیہ الدین بن نصر اللہ بن عماد الدین گجراتی

(۶) حاشیہ مولانا برکت اللہ لکھنوی

مقدمہ

بسم الله الرحمن الرحیم

إِنَّ أَبْهٰى دُرَرٍ تُنْظَمُ بِبَنَانِ الْبَيَانِ، وَأَزْهَرَ زَهْرٍ تُنْثَرُ فِيْ أَرْدَانِ الْاَذْهَانِ حَمْدُ مُبْدِعٍ أَنْطَقَ الموجوداتِ بآياتِ وجوبِ وجودِهٖ و شُكْرُ مُنْعِمٍ أَغْرَقَ المخلوقاتِ فِي بحارِ أفضالِه وجودِهٖ۔

ترجمہ: بے شک موتیوں میں جو بیان کے پوروں میں پروئے جاتے ہیں، خوبصورت ترین موتی اور شگوفوں میں جو ذہنوں کی آستینوں میں بکھیرے جاتے ہیں، سب سے چمکدار شگوفہ، اس پیدا کرنے والے کی تعریف کرنا ہے جس نے تمام موجودات کو اپنے واجب الوجود ہونے کی آیات اور علامتوں کے ساتھ گویائی عطا فرمائی، اور اس نعمت دینے والے کا شکر ہے، جس نے تمام مخلوق کو اپنے فضل اور سخاوت کے سمندروں میں ڈبو دیا۔

مشکل الفاظ کی وضاحت

"ابھی" اسم تفضیل ہے "بھوٌ" سے مشتق ہے، اس کا معنی خوبصورت اور دلکش ہونا ہے۔

"درر" "درۃ" کی جمع ہے، اس موتی کو کہتے ہیں جو بڑا اور صاف وشفاف ہو "تنظم" نظم سے مشتق ہے، اس کے معنی ہیں ''پرونا'' "بنان" بنانۃ کی جمع ہے: پورا۔ "البیان" اس کے معنی ہیں: ظاہر ہونا، اور ''بیان'' کہتے ہیں اپنے خیالات واحساسات کو دوسروں تک اچھے طریقے سے پہنچا دیا جائے۔ "ازھر" زھر کا معنی ہے چمکنا اور روشن ہونا۔ "زَهْرٍ" بفتح الزاء و سکون الھاء وفتحھا" "زھرۃ" کی جمع ہے: کلی اور شگوفہ کو کہتے ہیں۔ اس کو "زُهَرٍ" "بضم الزاء وفتح الھاء" بھی پڑھ سکتے ہیں، اس صورت میں یہ "زھرۃ" کی جمع ہوگی جس کے معنی بیاض اور سفیدی کے ہیں لیکن پہلا معنی مشہور ہے۔ "اردان" "ردن" کی جمع ہے بمعنی آستین۔ "ابداع" لغت میں "ایجاد الشیء من غیر مثال سابق علیه" کو کہتے ہیں یعنی کوئی ایسی چیز پیدا کرنا جس کی پہلے کوئی مثال اور نمونہ نہ ہو، جیسے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق، اور اصطلاح میں "ابداع" "ایجاد الشیء بغیر مادۃ سواء کان علی مثال سابق اولا" کو کہتے ہیں یعنی بغیر مادے کے کوئی چیز پیدا کرنا، چاہے اس کی پہلے کوئی مثال، سانچہ اور نمونہ ہو، یا نہ ہو جیسے عقل اول کی ایجاد فلاسفہ کی نظر میں۔ "انطق" نطق سے مشتق ہے، اس کا معنی ہے گویائی عطا کرنا، پھر اس نطق کی دو قسمیں ہیں: (۱) نطق ظاہری جیسے زبان سے بات چیت اور گفتگو کرنا۔ (۲) نطق باطنی جیسے معقولات کا ادراک۔

"وجوب الوجود" اس کا مطلب یہ ہے کہ شئ کے لیے اس طرح وجود ثابت ہو، کہ اس وجود کا شئ سے جدا ہونا

ناممکن ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے لیے وجود۔ "افضال" باب افعال کا مصدر ہے، اس کا معنیٰ ہے: احسان کرنا۔ "جود" سخاوت کو کہتے ہیں۔

تشریح

صاحب کتاب نے حضرات مصنفین کی طرز پر اپنی کتاب کی ابتدا تسمیہ وتحمید سے کی ہے، حمد وثنا کے لیے انداز اور اسلوب جدید اختیار فرمایا تاکہ دوسرے حضرات کی اس میں تقلید محض نہ ہو کیونکہ یہ دنیا کا مسلمہ اصول ہے کہ محبوب کو مختلف اسماء، القاب اور نئے اسالیب سے یاد کیا جاتا ہے، اور اللہ جل شانہ سے بڑھ کر اور کون محبوب ہو سکتا ہے، اس لیے مصنف نے ایسا انداز اختیار فرمایا۔

اور یہ کہنا بھی ضرور بے جا ہوگا کہ ''جب یہ کتاب فن منطق میں ہے، تو ابتدا ہی سے اس فن سے گفتگو کرنی چاہیے تھی، اس لیے کہ کسی بھی موضوع، اور فن پر کتاب لکھنے کے لیے کوئی ضروری نہیں ہے کہ کتاب کے حرف آغاز سے ہی اس موضوع اور فن کے مسائل سے براہ راست بحث شروع کر دی جائے۔ اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا سے ابتدا کرنا، ان سے مدد ونصرت، اور راہ راست کا سوال، درحقیقت ہر موضوع، اور فن کا ہدف اساسی ہوا کرتا ہے۔

"انطق الموجودات" اس میں جمادات، نباتات اور تمام غیر ذوی العقول اشیاء شامل ہیں، اس لیے کہ ہر چیز بولتی ہے "حالا" یا "حقیقة" اور قرآن کی تصریح کے مطابق "وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم" اگرچہ انکا نطق اور ان کی تسبیح وتقدیس انسان کی سمجھ سے بالاتر ہے۔

استعارہ کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

"استعارة" کا لغوی معنیٰ ہے: "طلب العارية" عاریت پر کوئی چیز لینا۔

اصطلاحی تعریف: "تشبیه الشیء بالشیء بدون ذکر حروف التشبیه" ''یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح مشابہ قرار دینا کہ اس میں حروف تشبیہ ذکر نہ کئے جائیں۔

استعارہ کے ارکان

استعارہ میں چار چیزیں ہوا کرتی ہیں، جنہیں ''ارکان تشبیہ'' کہا جاتا ہے۔

(۱) مشبہ (جس چیز کو مشابہ قرار دیا جائے)

(۲) مشبہ بہ (جس چیز سے تشبیہ دی جائے)

(۳) وجہ تشبیہ (مشابہ قرار دینے اور ایک چیز کا وصف دوسری چیز میں ثابت کرنے کی وجہ اور سبب)

(۴) حروف التشبیہ (جیسے کاف، مثل، کأنّ)

استعارہ کی اقسام

استعارہ کی چار اقسام ہیں:

(۱) حقیقیہ، مصرحہ، تصریحیہ (۲) بالکنایہ، مکنیہ (۳) تخییلیہ، مخیلہ (۴) ترشیحیہ، مرشحہ۔

(۱) **استعارہ حقیقیہ:** ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح تشبیہ دینا کہ کلام میں مشبہ بہ مذکور ہو، اور مراد مشبہ ہی ہو جیسے "رایت اسدا یتکلم" (میں نے شیر کو بولتا ہوا دیکھا) اس مثال میں "اسد" مشبہ بہ ہے، اور "زید" مشبہ ہے جو کہ محذوف ہے، اور کلام میں زید ہی مراد ہے۔

(۲) **استعارہ مکنیہ:** یہ وہ استعارہ ہوتا ہے جس میں صرف مشبہ مذکور ہو، اور مشبہ بہ محذوف ہو، اور مراد مشبہ ہی ہو، جیسے "إِذَ الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا" اس مثال میں منیہ (موت) کو مشبہ بہ محذوف یعنی حیوان مفترس سے تشبیہ دی گئی ہے۔

(۳) **استعارہ تخییلیہ:** مشبہ بہ کے لوازم مشبہ کے لیے ثابت کیے جائیں جیسے مثال مذکور میں اظفار (پنجے) حیوان مفترس (چیر پھاڑنے والا جانور) کے لوازم میں سے ہیں، یہ مشبہ یعنی "المنية" کے لیے ثابت کیے گئے۔

(۴) **استعارہ ترشیحیہ:** مشبہ بہ کے مناسبات مشبہ کے لیے ثابت کیے جائیں جیسے مثال مذکور میں "انشاب" (گاڑنا) مشبہ بہ یعنی حیوان مفترس کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ یعنی "المنية" کے لیے ثابت کیا گیا۔

عبارت مذکور میں استعارات کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

"تنظم ببنان البیان" اس میں "بیان" مشبہ ہے اور "ہاتھ" مشبہ بہ ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ مکنیہ ہوا، وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح بیان سے بہت فائدہ ہوتا ہے، اسی طرح ہاتھ سے بھی اچھے کام کیے جاتے ہیں۔

اسی طرح یہاں استعارہ تخییلیہ بھی ہے، وہ اس طرح کہ "پورے" ہاتھ کو لازم ہیں، اور ہاتھ مشبہ بہ ہے، یہ "پورے" "بیان" کے لیے ثابت کیے گئے، جو مشبہ ہے۔

اور "نظم" (پرونا) مشبہ بہ یعنی ہاتھ کے مناسبات میں سے ہے جو مشبہ یعنی "بیان" کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ "تنثر فی اردان الاذھان"۔ اس میں اذھان مشبہ ہے، اور مشبہ بہ محذوف ہے، اور وہ "ثیاب" (کپڑے) ہیں، کیونکہ ذہن کی کوئی آستین نہیں ہوتی، اس لحاظ سے یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح کپڑا اجسام وابدان کو چھپاتا ہے، اسی طرح ذہن اقوال وافعال کو محفوظ رکھتا ہے۔

اور "اردان" چونکہ ثیاب کے لوازم میں سے ہیں، جنہیں مشبہ یعنی اذھان کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔

اور "نشر" (بکھیرنا) ثیاب کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی اذھان کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"فی بحار افضاله وجوده"

"افضال وجود" مشبہ ہیں، اور "ماء" (پانی) مشبہ بہ محذوف ہے، یہ استعارہ مکنیہ ہوا، اور "بحار" (سمندر) ماء کے لوازم میں سے ہیں جنہیں مشبہ یعنی افضال اور جود کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "اغراق" پانی کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی افضال وجود کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"تَلَأْ لَأَ فِي ظُلَمِ اللَّيَالِيْ اَنْوَارُ حِكْمَتِهِ الْبَاهِرَةِ، وَاسْتَنَارَ عَلٰى صَفْحَاتِ الْأَيَّامِ اٰثَارُ سَلْطَنَتِهِ الْقَاهِرَةِ"

ترجمہ: اس کی غالب حکمت کے انوار، راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھے، اور اس کی غالب سلطنت کے نشانات صفحات ایام پر روشن ہوئے۔

لغوی تشریح وتحقیق

"ظلم بفتح اللام" ظلمة کی جمع ہے تاریکی کو کہتے ہیں، اور یہ "اضافة الصفة الی الموصوف" کے قبیل سے بھی ہوسکتا ہے، اصل عبارت یوں ہوگی: "اللیالی المظلمة"

"انوار" نور کی جمع ہے، روشنی کو کہتے ہیں، چاہے بلاواسطہ ہو جیسے شمس یا بالواسطہ ہو جیسے چاند کی روشنی سورج کے واسطہ سے ہے۔

عبارت مذکورہ میں استعارات

"حکمة" مشبہ ہے، اور شمس وقمر ونجوم ہر ایک اس کا مشبہ بہ ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ان میں سے ہر ایک کے لیے "نور" لازم ہے، جسے مشبہ یعنی "حکمة" کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "تلالاء" (چمکنا) ان میں سے ہر ایک کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوگیا۔

"وَاسْتَنَارَ عَلٰى صَفْحَاتِ الْأَيَامِ اٰثَارُ سَلْطَنَتِهِ الْقَاهِرَةِ"

"ایام" مشبہ ہے، اور مشبہ بہ وہ چیز ہے جس کا ظاہر وباطن ہو، اور وہ محذوف ہے، اس لیے یہ استعارہ

بالکنایہ ہوا، اور صفحات (چہرے) اس مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی ایام کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور استنارۃ (روشن ہونا) مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے جسے مشبہ یعنی ایام کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"سلطنة" مشبہ ہے، اور مشبہ بہ محذوف ہے، اور وہ ایسی چیز ہے جس کا ظاہر و باطن ہو، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور "اثار" اس کو لازم ہیں جنہیں "سلطنة کے لیے ثابت کیا گیا" یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

فائدہ: یہ دونوں جملے یعنی "تلاء لاء...... واستنار" بذریعہ عطف "منعم" کی دوسری صفت ہیں۔

"نَحمَدُهٗ عَلٰی مَا اَوْلَانَا...... اُتْرِعَتْ حِيَاضُهَا"

ہم اس کی تعریف کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہمیں ایسی نعمتیں عطا فرمائیں، جن کے باغ شگفتہ ہو گئے، اور ہم اس کا شکر ادا کرتے ہیں، اس پر کہ اس نے ہمیں ایسی نعمتیں عطا کیں جن کے حوض بھرے ہوئے ہیں۔

لغوی تشریح

"آلاء": جمع ہے "الا، الیٔ" کی، نعمت کو کہتے ہیں۔ ریاض: روضة کی جمع ہے معنی باغ۔ ازھر النبات: کلی نکلنا۔ اولی ایلاء: احسان کرنا۔ اترع اتراعا: بھر جانا۔

استعارات

"آلاء ونعماء" مشبہ ہیں، اور مشبہ بہ "جنان" (بڑے باغ) ہیں، جو محذوف ہے، یہ استعارہ مکنیہ ہوا، اور ریاض وحیاض، باغات کے لوازم میں سے ہیں، جنہیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، اور "ازھار و اتراع" باغات کے مناسبات میں سے ہیں، جنہیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

" وَنَسْـاَلُهٗ اَنْ يُّفِيْـضَ عَـلَيْنَا مِنْ زُلَالِ هِدَايَتِهٖ وَ يُوَفِّقَنَا لِلْعُرُوْجِ اِلٰى مَعَارِجِ عِنَايَتِهٖ وَاَنْ يُّخَصِّصَ رَسُوْلَهٗ مُحَمَّدًا اَشْرَفَ الْبَرِيَّاتِ بِاَفْضَلِ الصَّلَوَاتِ وَاٰلَهُ الْمُنْتَجِبِيْنَ وَاَصْحَابَهُ الْمُنْتَخِبِيْنَ بِاَكْمَلِ التَّحِيَّاتِ"

ترجمہ: اور ہم اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم پر اپنی ہدایت کا میٹھا اور خوشگوار پانی بہائے، اور ہم کو اپنی رحمت کی سیڑھیوں پر چڑھنے کی (اپنی رحمت کے درجات حاصل کرنے کی) توفیق دے، اور یہ کہ وہ اپنے رسول محمد ﷺ کو جو تمام مخلوقات سے معزز و مکرم ہیں، افضل رحمتوں کے ساتھ مخصوص فرمالے، اور آپ کی چنیدہ آل اور آپ کے برگزیدہ اصحاب کو کامل ترین تحیات اور سلاموں کے ساتھ مخصوص فرمالے۔

لغوی تحقیق

افاض یفیض: بہانا۔ **توفیق:** مقصد کے حصول کے لیے تمام وسائل واسباب کا فراہم ہو جانا۔
معارج: معرج کی جمع ہے: سیڑھی۔ **بریات:** بریہ کی جمع ہے: مخلوق۔ **زلال:** صاف شیریں پانی۔

استعارات

"اضافة الزلال الی الهداية من قبيل اضافة المشبهة به الی المشبهة ای من هدايته التی كالزلال۔"

یعنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ زلال کی "ہدایت" کی طرف اضافت، مشبہ بہ کی اضافت ہو مشبہ کی طرف یعنی وہ ہدایت صاف شیریں پانی کی طرح ہے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "ھدایۃ زلال" کو "کوثر" سے تشبیہ دی گئی ہو، لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور "زلال" "کوثر" کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی ہدایت کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "افاضۃ" "کوثر" کے مناسبات میں سے ہے، جو ہدایت کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"وَيُوَفِّقُنَا لِلْعُرُوْجِ اِلىٰ مَعَارِجِ عِنَايَتِهٖ"

اس میں "عنایۃ" مشبہ ہے اور فلک یا قصر مشبہ بہ ہے جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور معارج مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے جسے مشبہ یعنی "عنایۃ" کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "توفیق" مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

" وَ بَعْدُ فَقَدْ طَالَ اِلْحَاحُ الْمُشْتَغِلِيْنَ عَلَيَّ وَ الْمُتَرَدِّدِيْنَ اِلَيَّ أَنْ أَشْرَحَ لَهُمُ الرِّسَالَةَ الشَّمْسِيَّةَ وَأُبَيِّنَ فِيْهِ الْقَوَاعِدَ الْمَنْطِقِيَّةَ عِلْمًا مِنْهُمْ بِأَنَّهُمْ سَأَلُوْا عِرِّيْفًا مَاهِرًاوَاسْتَمْطَرُوْا سَحَابًاهَامِرًا وَلَمْ أَزَلْ أُدَافِعُ قَوْمًا مِّنْهُمْ بَعْدَ قَوْمٍ وَأُسَوِّفُ الْأَمْرَمِنْ يَوْمٍ إِلٰى يَوْمٍ لاشْتِغَالِ بَالٍ قَدِ اسْتَوْلٰى عَلَيَّ سُلْطَانُهٗ وَاخْتِلالِ حالٍ قَدْ تَبَيَّنَ لَدَيَّ بُرْهَانُهٗ وَ لِعِلْمِيْ بِأَنَّ الْعِلْمَ فِيْ هٰذَاالْعَصْرِ قَدْ خَبَتْ نَارُهٗ وَوَلَّتِ الْاَدْبَارَ أَنْصَارُهٗ إِلَّاأَنَّهُمْ كُلَّمَا أَزْدَدْتُ مَطْلًاوَتَسْوِيْفًاازْدَادُوْاحَثًّا وَ تَشْوِيْقًا فَلَمْ أَجِدْبُدًّامِنْ إِسْعَافِهِمْ بِمَااقْتَرَحُوا وَإِيْصَالِهِمْ إِلٰى غَايَةِ مَاالْتَمَسُوْافَوَجَّهْتُ رِكَابَ النَّظْرِإِلٰى مَقَاصِدِ مَسَائِلِهَاوَسَحَبْتُ مَطَارِفَ الْبَيَانِ فِيْ مَسَالِكِ دَلَائِلِهَا"

ترجمہ: حمد و صلاۃ کے بعد چنانچہ میرے پاس علمی مشغلہ رکھنے والوں اور (تعلیم کے لیے) آنے جانے والوں کا اصرار حد سے بڑھ گیا کہ میں رسالہ شمسیہ کی شرح لکھوں، اور اس میں منطقی قواعد واصول بیان

کروں، اس لیے کہ وہ یہ جانتے تھے کہ انہوں نے ایک بڑے ماہر سے درخواست کی ہے، اور خوب برسنے والے بادل سے بارش طلب کی ہے، اور میں مسلسل ان لوگوں کو یکے بعد دیگرے ٹالتا رہا، اور شرح لکھنے کے معاملے کو ایک دن سے دوسرے دن کی طرف موخر کرتا رہا، اس دلی مشغولیت کی وجہ سے جس کی حجت مجھ پر غالب تھی، اور فساد حال کی وجہ سے جس کی دلیل مجھ پر ظاہر تھی، اور اپنے اس ادراک کی وجہ سے کہ علم کی آگ (شوق علم) اس زمانے میں ماند پڑ گئی ہے، اور اس کے مددگار (اساتذہ) اپنی (ہمت وجذبے کی) پیٹھ پھرا چکے ہیں، مگر جتنا میں ٹال مٹول اور تاخیر میں بڑھتا گیا، اتنا ہی وہ لوگ آمادہ کرنے اور شوق دلانے میں بڑھتے گئے، بالآخر میں نے ان کا مطالبہ (رسالہ کی شرح لکھنا) پورا کرنے اور ان کو اس مقصود (قواعد منطقیہ بیان کرنا) تک، جس کی انہوں نے درخواست کی تھی، پہونچانے کے سوا کوئی چارہ کار نہ پایا، چنانچہ میں نے نظر کی سواری کو رسالہ کے مقاصد ومسائل کی طرف متوجہ کیا، اور مسائل کے دلائل کی راہوں میں بیان کی ریشمی منقش چادریں کھینچ لیں (تان لیں)۔

لغوی تحقیق

الح الحاحا: اصرار کرنا۔ **تردد:** بار بار آنا، **المتر ددین:** بار بار آنے والے۔ **الرسالة الشمسية:** رسالہ: لغت میں پیغام کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں اس کتاب کو جو علمی قواعد وضوابط پر مشتمل ہو رسالہ کہتے ہیں۔ **شمسية:** وہ متن ہے جو اس کے مولف شمس الدین کی طرف منسوب ہے۔ **عريف:** عارف کا مبالغہ ہے۔ بہت شناخت والا (ماہر)۔ **استمطر:** بارش طلب کرنا۔ **هامر:** پانی گرانے والا، خوب برسنے والا۔ **دافع:** ہٹانا، دور کرنا۔ **دافع:** ہٹانا، دور کرنا۔ **تسويف:** ٹال مٹول کرنا، آج کل پر معاملے کو ٹالنا۔ **بال:** دل، استولی: غالب ہونا۔ **سلطان:** حجت، دلیل۔ **اختلال:** فاسد و کمزور ہونا، خراب ہونا۔ **خبا يخبو خبوا:** بجھنا، آگ کا ٹھنڈا ہونا۔ **تولية:** پیٹھ دے کر بھاگنا، پیٹھ پھرانا۔ **ادبار:** دبر کی جمع ہے: ہر چیز کا پچھلا حصہ۔ **انصار:** ناصر کی جمع ہے، مددگار۔ **انصار:** ناصر کی جمع ہے، مددگار۔ **مطل:** ٹال مٹول کرنا۔ **حث:** اکسانا، آمادہ کرنا، برانگیختہ کرنا۔ **تشويق:** شوق دلانا۔ **اسعاف:** حاجت پوری کرنا۔ **اقتراح:** وہ درخواست جو غور وفکر کے بغیر کی جائے ''ای الطلب بلا تامل۔ التماس: طلب کرنا۔ **رکاب:** (۱) زین کا وہ لٹکا ہوا حصہ جس میں سوار اپنا پاؤں ڈالتا ہے، جمع ''رکب''۔ (۲) سواری کے اونٹ، اس کا واحد ''راحلة'' ہے۔ **سحب:** کھینچنا۔ **مطارف:** مطرف کی جمع ہے: نقش ونگار والی، ریشمی چادر۔ **دليل:** لغت میں اس کے معانی: برہان، ثبوت، علامت، فہرست، اشیاء، راہنما اور گواہ کے ہیں، اور اصطلاح میں ''هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر'' یعنی دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم ضرور ہو جائے جیسے دھوپ سے سورج کا علم۔

تشریح

ولعلمی بان العلم...... یہ ثال مثول کی دوسری علت اور وجہ ہے "لعلمی" میں جو ابتدا میں لام ہے، اس میں دو احتمال ہیں:

(۱) یہ لام جارہ ہے اس کا عطف ہے "لاشتغال بال" پر، اس صورت میں یہ ''تسویف'' کی دوسری علت ہوگی۔

(۲) "ولعلمی" واؤ ''قسمیہ'' ہو، اور لام برائے تاکید ہو، اور مقسم بہ اس تقدیر میں محذوف ہوگا ''ای لاقسم فیاض علمی بان العلم'' تقدیر عبارت کی ضرورت اس لیے پڑی کہ غیر اللہ کی قسم جائز نہیں ہے، اس صورت میں لام قسمیہ مفتوح ہوگا۔

اس دوسرے احتمال کی صورت میں لفظ ''علم'' سے دونوں جگہ (علمی، بان العلم) علم عرفی مراد ہے یعنی مسائل منطقیہ جاننا، جبکہ پہلے احتمال میں پہلے لفظ ''علم'' سے لغوی معنی (جاننا) مراد ہے، اور دوسرے لفظ ''علم'' سے ''علم عرفی'' مراد ہے۔

استعارات

"استمطرو اسحابا هامرا" اس میں "سحاب هامر" مشبہ بہ ہے، اور مشبہ محذوف ہے، اور وہ خود مؤلف کتاب ہے، یہ استعارہ حقیقیہ ہوا۔

"فوجهت رکاب النظر" اس میں "نظر" کو "فرس" سے تشبیہ دی ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور "رکاب" فرس کے ''لوازم'' میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی "نظر" کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور ''توجیہ'' مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"وسحبت مطارف البیان"

مطارف کی بیان کی طرف اضافت یا تو مشبہ بہ کی اضافت ہے مشبہ کی طرف، گویا وہ بیان اپنے حسن و جمال اور وسعت و کشادگی کے لحاظ سے ریشم کی نقش و نگار والی چادروں کی مانند ہے۔

دوسرا یہ کہ ''البیان'' مشبہ ہے، اور "امراة جمیلة" مشبہ بہا ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور مطارف مشبہ بہا کے لوازم میں سے ہے جسے مشبہ یعنی ''بیان'' کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور ''السحاب'' مشبہ بہا کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

وَشَرَحْتُهَا شَرْحًا كَشَفَ الْأَصْدَافَ عَنْ وُجُوهِ فَرَائِدِ فَوَائِدِهَا وَ نَاطَ اللَّآلِي عَلٰى مَعَاقِدِ

قَوَاعِدِ هَا وَ ضَمَمْتُ إِلَيْهَا مِنَ الْأَبْحَاثِ الشَّرِيْفَةِ وَالنُّكَتِ اللَّطِيْفَةِ مَا خَلَتِ الْكُتُبُ عَنهُ وَلَابُدَّمِنهُ بِعِبَارَاتٍ رائقةٍ تُسَابِقُ مَعَانِيَهَا الْأَذْهَانُ وَ تقريراتٍ شائقةٍ تُعْجِبُ اِسْتِمَا عَهَاالْاٰذَانُ وَ سَمَّيْتُهُ " بتحْرِيرِ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِيَّةِ فِيْ شرحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ ".

ترجمہ: اور میں نے اس کی ایسی شرح کی جس نے اس رسالہ کے فوائد کے یکتا موتیوں کے چہروں سے سیپیوں کو ہٹادیا، اوراس رسالہ کے قواعد کی گردنوں پر موتی بچھادیئے، اور میں نے اس رسالہ میں کچھ عمدہ بحثوں اور باریک نکتوں کا اضافہ بھی کیا ہے جس سے (اس فن کی) عام کتابیں خالی ہیں، حالانکہ ہیں وہ ضروری (میں نے اضافہ کیا) ایسی پسندیدہ عبارتوں کے ساتھ، جن کے معانی کی طرف ذہن سبقت کرتے ہیں، اور ایسی دلچسپ تقریروں کے ساتھ جن کو سن کر کان خوش ہوتے ہیں، اور میں نے اس شرح کا نام "تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسيه" رکھا ہے۔

لغوی تحقیق

الأصداف: صدف کی جمع ہے سیپی۔ فرائد: فريده کی جمع ہے: یکتا موتی، قیمتی موتی۔ ناط ينوط نوطا: وابستہ کرنا، لٹکانا۔ اللالي: یہ لؤلؤ کی جمع ہے، اور لؤ لؤ لؤلؤة کی جمع ہے: موتی۔ معاقد: گردن، بندھن، گرہ باندھنے کی جگہ۔ یہ معقد کی جمع ہے۔ ضم الشيء الى: اضافہ کرنا، شامل کرنا، ضم کرنا۔ ابحاث: بحث کی جمع ہے، تحقیق، ریسرچ، علمی مقالہ، تحقیقی مضمون۔ نكتة: داغ، زمین میں کریدنے کا اثر، مشکل مسئلہ جو دقت نظر سے حاصل ہو جمع: نكت و نكات۔ الشريفة: عمدہ، بلند۔ تحرير: آزاد کرنا، رہا کرنا، کتاب لکھنا یا اس کی اصلاح کرنا۔ رائقه: صاف، خوشنما۔

تشریح

عام طور پر شراح مقدمہ میں تین چیزوں کو بیان کرتے ہیں۔

(۱) سبب تصنیف (۲) طرز تصنیف (۳) انتخاب متن۔

چنانچہ یہاں بھی مؤلف نے ان تین باتوں کی وضاحت کردی ہے "فقد طال الحاح المشتغلين على" سے سبب تصنیف بیان کیا ہے، اور چونکہ اہل علم ودانش رسالہ شمسیہ کی شرح لکھنے کا اصرار کررہے تھے اس سے انتخاب متن بھی مفہوم ہوگیا، اور وشرحتها شرحا...... الخ سے مؤلف نے طرز تصنیف کی نشاندہی کی ہے کہ میں اس کی ایسی شرح لکھوں گا کہ جو سہل، عام فہم اور پیچیدہ مسائل کی دلنشین تشریح کے ساتھ ساتھ مزید علمی مباحث و تحقیقات پر بھی مشتمل ہوگی۔

استعارات

"فرائد الفوائد" مشبہ ہے، اور مشبہ بہا محذوف ہے، اور وہ "باکرۃ" ہے (وہ نوجوان عورت جو بالکل دوشیزہ ہو) یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور "وجوہ" مشبہ بہا کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "کشف" مشبہ بہا کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"ناط اللالی علی معاقد قواعدھا"

"قواعد" مشبہ ہے، اور مشبہ بہ "حیوان" ہے جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور "معاقد" اس کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ یعنی قواعد کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "نوط اللالی" مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"تسابق معانیھا الاذھان"

اس میں "معانی" مشبہ ہے، اور "فرسان" (شہسوار) مشبہ بہ ہے، جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور "اذھان" مشبہ ہے، اور اس کو تشبیہ دی ہے "ھدف" (نشانہ) سے، یہ بھی استعارہ بالکنایہ ہے، اور "تسابق" یہ مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہان (معانی واذھان) کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔

فائدہ

(بعبارات رائقة تسابق معانیھا الاذھانُ و تقریرات) اس ظرف کا تعلق "ضممت" کے ساتھ ہے۔

(تسابق معانیھا الاذھان)

"تسابق" کے فاعل میں دو احتمال ہیں:

(۱) اس کا فاعل "معانیھا" ہو، اور مفعول بہ اس صورت میں محذوف ہوگا، اور وہ "ایاھا" ہے جس سے "عبارات" مراد ہیں، اور "الاذھان" منصوب بنزع الخافض ہے ای الی الاذھان چنانچہ اس احتمال کی روشنی میں تقدیری عبارت یوں ہوگی "تسابق معانیھا ایاھا الی الاذھان" یعنی عبارتوں کے معانی ذہنوں تک پہونچنے میں عبارتوں سے سبقت کر جاتے ہیں اگر چہ مسابقہ میں عبارت اور معنی دونوں شریک تھے، تاہم ان کے معانی اذہان تک ان سے پہلے پہنچ جاتے ہیں۔

(۲) اس کا فاعل "اذہان" ہو، اور معانیھا اس کا مفعول ہو یعنی وہ اذہان عبارتوں کے معانی تک ان عبارتوں کو مکمل کرنے سے پہلے پہونچ جاتے ہیں، تقدیر عبارت: تصل الأذھان إلی معانیھا قبل إتمام

المتكلم عباراتها۔

استعارات

تحرير القواعد المنطقية

اس میں ''قواعد''مشبہ ہے،اورمشبہ بہ محذوف ہے جو''عبد''(غلام) ہے،یہ استعارہ بالکنایہ ہوا،اور''تحریر'' (آزادی)اس کےلوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا یعنی ایسے قواعد جو حشو وزوائد سے بالکل خالی ہوں،یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔

وخَدَمْتُ بِهِ عَالِیَ حَضْرَةِ مَنْ خَصَّهُ اللّٰهُ تعالٰی بالنفس القُدْسِيَّةِ والرِّيَاسَةِ الْأَنْسِيَّةِ وَجَعَلَهُ بِحَيْثُ يَتصاعدُ بتصاعُدِ رُتبَتِهِ مَراتبُ الدنيا والدِّيْنِ و يَتَطَأْطَئُوْنَ سُرادِقاتِ دولتِهِ رِقابُ الملوكِ و السَّلاطينِ و هوالمَخْدُوْمُ الاعظمُ دُستورُأَعاظِمِ الوُزَرَاءِ فِی العالَمِ صاحبُ السيفِ والقلمِ سَبَّاقُ الغَاياتِ فِی نَصْبِ راياتِ السَّعَادَاتِ البالِغُ فی إشاعةِ العَدْلِ وَالإِحْسانِ بأقْصَی النِّهاياتِ نَاظُوْرَةُ دِيْوانِ الوِزارةِ عينُ أَعْيَانِ الْاَمارةِ اَللَّائحُ مِنْ غُرَّتِهِ الغَرَّاءِ لَوَائحُ السَّعادَةِ الْأَبَدِيَّةِ الْفَائحُ مِنْ هِمَّتِهِ العُلْيَارَوائحُ العِنايةِ السَّرْمَدِيَّةِ مُمَهِّدُ قواعدِ الْمِلَّةِ الرَّبَّانِيَّةِ مُؤَسِّسُ مَبانِی الدَّوْلَةِ السُّلْطَانيةِ العالی بعِنانِ الجَلالِ راياتُ إِقْبالِهِ التالِی لِسانُ الأَقْبالِ أياتِ جَلالِهِ ظِلُّ اللّٰهِ عَلَی العَالَمِينَ مَلْجَاءُ الأَفَاضِلِ وَالْعَالِمِينَ شرفُ الْحَقِّ وَالدَّوْلَةِ والدينِ رشيدُ الاسلامِ ومرشدُ المسلينَ اميراحمدُ، شعر: اَللّٰهُ لَقَّبَهُ مِنْ عنده شَرَفًا. لِأَ نَّه شَرَّفَتْ دينَ الْهُدٰی شِيَمُه.إِنَّ الْاَمارةَ بَاهَتْ به نُسِبتْ. وَالْحَمْدُ حُمِّدَ .لِمَااشتُقَّ منه سِمُهُ.لازالَ أعْلامُ العدلِ فِیْ أَيَّامِ دولتِهِ عاليةً وقيمةُ العِلْمِ من اثارِتَرْبِيَّتِهِ غالِيَةً وأَيَادِيْهِ عَلٰی أهلِ الحقِّ فَائِضَةً وَ أَعادِيْهِ من بين الخلق غائِضةً وهو الذی عَمَّ اهلَ الزمانِ بِإفاضةِ العدلِ والاحسانِ و خَصَّ العُلَمَاءَ مِنْ بينهم بفواضِلَ مُتَوالِيةٍ و فضائلَ غيرِمتناهيةٍ ورفعَ لِاَهْلِ الْعِلْمِ مراتبَ الكمالِ و نَصَبَ لأربابِ الدينِ مناصبَ الإجْلالِ وَ خَفَضَ لِأَصْحَابِ الفضلِ جناحَ الإفضالِ حتّٰی جُلِبتْ إلی جنابِ رِفْعَتِهِ بَضائعُ العلومِ مِن كل مَرمًی سَحِيْقٍ وَوُجِّه تلقاءَ مَدايِنِ دولتِهِ مَطَايَا الأمالِ مِن كُلِّ فَجٍّ عَميقٍ أللهم كما أيدتَّهُ لِإعْلاءِ كَلِمَتِک فَأَبِّدْهُ وَ كَما نَوَّرْتَ خَلَدهُ لِنظمِ مَصالحِ خَلْقِک فَخَلِّدْهُ (شعر:) من قال امينَ ابقی اللهُ مُهجتَهٗ. فَاِنَّ هٰذادعاءٌ يَشْمَلُ البَشَرا۔ فإن وقع فی حَيِّزِ القبولِ فهو غايةُ المَقصودِ و نهايةُ المأمولِ واللهُ تعالٰی أسألُ أن يُوَفِّقَنِیْ لِلصِّدْقِ والصوابِ و يُجنِّبَنِیْ عَنِ الْخَطَلِ

وَالْاِضْطِرَابِ اِنَّہ وَلِیُّ التَّوْفِیْقِ وبِیَدِہ اَزِمَّۃُ التَّحقِیقِ۔

ترجمہ: اور میں نے اس شرح کے ذریعہ اس شخص کی بارگاہ عالی کی خدمت کی ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ نفس اور انسانی حکومت کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اس کو ایسا بنا دیا ہے کہ اس کے مرتبے کی بلندی سے دین و دنیا کے مراتب بلند ہوتے ہیں، اور اس کی دولت کے خیموں کے سامنے بادشاہوں اور سلاطین کی گردنیں جھک جاتی ہیں، وہ بڑے مخدوم ہیں، دنیا کے بڑے بڑے وزراء کا مرجع ہیں، شمشیر و قلم کے مالک ہیں، نیک بختیوں کے جھنڈے نصب کرنے میں تمام انتہاؤں سے (بہت زیادہ) آگے بڑھنے والے ہیں، انصاف اور نیکی کے پھیلانے میں انتہاء کو پہونچنے والے ہیں، دفتر وزارت کے نگہبان ہیں، اعیان مملکت (سرداروں) کے سردار ہیں، اس کی روشن پیشانی سے دائمی نیک بختی کے ظاہری آثار نمایاں ہیں، ان کی اولوالعزمی سے دائمی عنایت کی خوشبوئیں مہکتی ہیں، ملت ربانی کے قواعد درست کرنے والے ہیں، شاہی حکومت کی بنیاد ڈالنے والے ہیں، جن کی نیک بختی کے جھنڈوں پر بزرگی کے بادل بلند ہیں، جن کی بزرگی کی آیتیں بادشاہوں کی زبانیں بڑھتی ہیں، جو اہل دنیا کے لیے اللہ تعالیٰ کا سایہ اور اہل علم وفضل کی جائے پناہ ہیں، جو حق و دولت دین کے لیے باعث شرف ہیں، جو اسلام کے ہادی اور اہل اسلام کے رہنما ہیں جن کا نام امیر احمد ہے:

شعر:

اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف سے ''شرف الدین'' کا لقب دیا ہے
کیونکہ ان کی خصلتوں نے دین ہدی کو شرف بخشا ہے
واقعی حکومت فخر کرتی ہے کیونکہ وہ ان کی طرف منسوب کی گئی ہے
اور حمد کی اسی لیے تعریف کی جاتی ہے کہ اس سے ان کا نام مشتق ہے

ان کے دور حکومت میں عدل وانصاف کے جھنڈے ہمیشہ بلند رہیں، اور علم کی قدر و منزل ان کے آثار تربیت سے گراں رہے، اور ان کے احسان اہل حق پر جاری وساری رہیں، اور ان کے دشمن مخلوق کے درمیان مغلوب رہیں، اور یہ وہ ہیں جو اہل زمانہ پر عدل وانصاف اور احسان پھیلا کر چھا گئے ہیں، اور انہوں نے تمام مخلوق میں سے اہل علم کو پے در پے انعامات اور نہ ختم ہونے والی فضیلتوں کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اہل علم کے لیے مراتب کمال کو بلند فرمایا، اور دینداروں کے لیے بزرگی کے مناصب قائم کر دیئے، اور فضل والوں کے لیے فضل کا بازو جھکا دیا، یہاں تک کہ ان کی بلند درگاہ کی طرف ہر دور دراز علاقوں سے علوم کے سرمائے کھنچ آئے، اور ان کی حکومت کے شہر کی طرف ہر بعید راستے سے امیدوں کی سواریاں متوجہ ہوگئیں۔

اے اللہ: جس طرح آپ نے اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے ان کی تائید فرمائی ہے، اسی طرح انہیں تادیر قائم

رکھ،اور جس طرح آپ نے ان کی روح وقلب کو مصالح خلق کے انتظام کے لیے منور کیا ہے،اسی طرح انہیں ہمیشہ کے لیے باقی رکھ۔

شعر:

جو شخص آمین کہے اللہ تعالیٰ اس کی روح کو زندہ رکھے

کیونکہ یہ ایسی دعا ہے جو تمام انسانوں کو شامل ہے

اگر یہ دعا مقام قبولیت پر واقع ہو تو یہ غایت مقصود اور مطلوب کی انتہاء ہے،اور میں اللہ ہی سے سوال کرتا ہوں کہ وہ مجھے سچائی اور درستی کی توفیق دے،اور مجھے غلطی اور ڈاواں ڈول ہونے سے محفوظ رکھے۔ بے شک وہی توفیق کا مالک ہے،اور اس کے قبضہ قدرت میں تحقیق کی لگامیں ہیں۔

لغوی تحقیق

"القدسية" قدس کی طرف منسوب ہے،اس کا لغوی معنیٰ ''پاک ہونا'' ہے،اور اصطلاحی معنیٰ "القوة المفكرة بحيث تظهر عليها المعاني الغيبية بادنى التفات من غير استعمال المقدمات و تركيب القياسات" وہ سوچنے والی قوت جس کے سامنے امور غیبیہ ادنیٰ توجہ سے ظاہر ہو جائیں،مقدمات اور قیاسات کی ترکیب وترتیب کے بغیر۔

مؤلف نے (الرياسة الإنسية) انسانی حکومت،اس سے قوت عملیہ کی طرف اور "النفس القدسية" سے قوت علمیہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

الرايات: راية کی جمع ہے جھنڈا،پرچم،فلیگ۔ **سرادقات:** سرادق کی جمع ہے،خیمہ،شامیانہ۔ **يتطاط:** جھکنا، سرنگوں ہونا۔ **دستور:** ضابطہ،قانون،یہاں ''مرجع'' مراد ہے۔ **ناظورة:** قوم کا سردار،محافظ۔ **اعيان:** عین کی جمع ہے،اس کے مختلف معنیٰ ہیں یہاں سردار اور منتخب لوگ مراد ہیں۔ **الانح:** ظاہر ہونا،لاح يلوح اي ظهر۔ **اللوائح:** لائحة کی جمع ہے: ظاہری آثار وعلامات۔ **الفائح:** مہکنا،خوشبو پھیلنا۔ **روائح:** رائحة کی جمع ہے: خوشبو۔ **ممهد:** درست اور ہموار کرنے والا۔ **الاقيال:** قیل کی جمع ہے رئیس،حمیر کے بادشاہوں کا لقب۔ **شيم:** شيمة کی جمع ہے: خصلت،عادت۔ **باهت:** فخر کرتی ہے۔ **سم:** نام،اسم میں ایک لغت ہے۔ **غالية:** مہنگا اور گراں ہونا۔ **اعلام:** علم کی جمع ہے جھنڈا،پہاڑ۔ **ايادي:** "يد" کی جمع ہے: احسانات وانعامات۔ **اعادي:** اعداء کی جمع ہے،اور اعداء عدو کی جمع ہے،دشمن۔ **غائضة:** غاض يغيض غيضا: کم ہونا۔ **افاضة:** پانی بہانا، پھیلانا۔ **فواضل:** فاضلة کی جمع ہے عطایا وانعامات۔ **جناح:** بازو،ج اجنحة۔ **بضائع:** بضاعة کی جمع ہے سرمایہ،پونجی۔ **مرمى:** تیر پھینکنے کی جگہ،یہاں ''دور دراز جگہ'' مراد ہے۔ **سحيق:** دور۔ **تلقاء:** جانب،طرف۔ **مدائن:** مدينة کی جمع ہے،شہر۔ **مطايا:** مطية کی جمع ہے سواری۔ **الفج:** دو پہاڑوں کا درمیانی راستہ۔ **عميق:** گہرا۔

ان دونوں لفظوں سے "دور دراز کا علاقہ" مراد ہوتا ہے۔ خلد: دل، قلب۔ مهجة: روح۔ الحيز: جگہ۔ المأمول: مطلوب۔ الخطل: لغویات، مہمل کلام، بے وقوفی، دماغی خلل۔ اضطراب: بے چین ہونا، غمگین اور پریشان ہونا۔ ازمة: زمام کی جمع ہے: لگام۔

تشریح

جب مسلمانوں کے عروج کا دور تھا، اطراف عالم میں ان کی شوکت وہیبت کا چرچا تھا اور ان کے حکمران اور سلاطین نیک، اور علماء ہوتے تھے، اس وقت یہ طریقہ رائج تھا کہ جب کوئی عالم کتاب لکھتا تو وہ بادشاہ وقت کی خدمت میں پیش کیا کرتا تھا، اس بناء پر وہ کتاب کے مقدمہ میں بادشاہ کی تعریف بیان کرتا، اور اس کے اوصاف ومحامد کا تذکرہ کیا کرتا، یہاں بھی مؤلف نے اپنی کتاب کو منظر عام پر لانے سے پہلے بادشاہ وقت کی خدمت میں اسے پیش کیا ہے، اور ابتداء میں حمد وثناء کے کلمات کہے ہیں۔

"سباق الغايات في نصب رايات السعادات"

گھوڑ دوڑ کے مقابلے میں ایک چیز میدان کے ایک کنارے نصب کی جاتی ہے کہ جو اسے سب سے پہلے حاصل کرلے تو پہلے نمبر پر شمار ہوتا ہے، اس کو "غاية" کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ یہ بادشاہ فلاح وبہبود اور نیکی کے ہر کام میں سب سے آگے بڑھ جاتا ہے۔

استعارات

"العالي بعنان الجلال رايات اقباله"

اس میں "جلال" مشبہ ہے، اور "عنان" مشبہ بہ ہے۔ یہ استعارہ تصریحیہ ہوا، اور "علو" مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوگیا۔

"رايات اقباله" اس میں ایک تو یہ کہ "اقبال" مشبہ ہے، اور "رایات" مشبہ بہ ہے، یہ استعارہ تصریحیہ ہوا۔ اور دوسرا یہ کہ "اقبال" مشبہ ہے، اور "سلطان" مشبہ بہ ہے جو محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور "رایات" اس مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "علو" مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"التالي لسان الاقبال ايات جلاله"

اس میں ایک تو یہ کہ "جلال" مشبہ ہے، اور "آیات" مشبہ بہ ہے یہ استعارہ تصریحیہ ہے، ای جلاله کالایات، اور دوسرا یہ کہ "جلال" مشبہ ہے، اور "قرآن" مشبہ بہ ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور آیات قرآن کریم کے لوازم میں سے ہیں جنھیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور "تلاوۃ ولسان الاقبال" مشبہ بہ کے

مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوگیا۔

یا یوں کہئے کہ ''جلال'' مشبہ ہے، اور قرآن کریم مشبہ بہ ہے۔ یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ''التلاوۃ والسان'' مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور ''اقبال'' مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہیں جنہیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوگیا۔

وخفض لاصحاب الفضل جناح الافضال

اس میں ''افضال'' مشبہ ہے، اور ''طائر'' (پرندہ) مشبہ بہ محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ''جناح'' (پر) مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور خفض (پست اور جھک جانا) مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

وجه تلقاء مدائن دولته مطايا الامال

اس میں "امال" مشبہ ہے، اور "مطایا" مشبہ بہ ہے، یہ استعارہ مصرحہ ہوا، یا یوں کہئے کہ "امال" مشبہ ہے، اور "جمل" (اونٹ) مشبہ بہ ہے۔ یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور "مطایا" مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہے۔

اور ''توجیہ'' مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

"فان وقع فی حيز القبول"

''قبول'' مشبہ ہے، اور ''جسم'' مشبہ بہ محذوف ہے یہ استعارہ مکنیہ ہوا، اور حیز (جگہ) مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، اور ''وقوع'' اس کے مناسبات میں سے ہے، جسے مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

"وبيده ازمة التحقيق"

تحقیق مشبہ ہے، اور ''حیوان'' مشبہ بہ محذوف ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، اور ''ازمۃ'' (لگامیں) مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہیں جنہیں مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔

رسالہ شمسیہ کے متن کا آغاز

قال: بسمِ اللّٰهِ الرحمنِ الرحيمِ الحمدُ للّٰهِ الذي أبدَعَ نظامَ الوُجودِ واخترَعَ ماهياتِ الأشياءِ بِمُقتضى الجُودِ وأنشأ بقدرتِه أنواعَ الجواهرِ العقليةِ وأفاضَ برحمتِه مُحركاتِ الأجرامِ الفَلَكيةِ والصلوةُ على ذَواتِ الأنفسِ القُدسيةِ المُنزَّهةِ عنِ الكُدُوراتِ الإنسيةِ خصوصًا على سيدِنا محمد صاحبِ الأياتِ وَالمُعجزاتِ

وعلى آلِهِ وأصحابِهِ التابعينَ لِلْحُجَجِ وَالبيّناتِ۔

و بعدُ فلما كَان باتفاقِ أهلِ العقلِ وإطباقِ ذوى الفضلِ أنَّ العلومَ سِيّمَاالیقينيةَ أعلَى المَطالبِ وأبهى المَناقبِ وأنّ صاحبَها أشرفُ الأشخاصِ البشريةِ ونفسَه أسرعَ اتصالًا بالعقول المَلَكِيَةِ وكان الاطّلاعُ على دقائقِها والإحاطةُ بِكُنهِ حقائِقِها لايُمكِن الابالعلمِ الموسومِ بالمَنْطقِ إذْبِهِ يُعرَف صحتُها مِن سُقْمِها و غَشُّها مِن سَمَنِها فأشَارإلَيَّ مَنْ سَعِدَ بِلُطفِ الحقِ وامتازَبتائيدِه مِنْ بَيْنِ كافةِ الخلقِ و مالَ إلَى جنابِهِ الدَانِيْ والقَاصِي و أفلحَ بِمُتابعتِهِ المطيعُ والعاصي وهو المولى الصدرُالصاحبُ المعظمُ العالمُ الفاضلُ المقبولُ المنعمُ المحسنُ الحسيبُ النسيبُ ذوالمَناقبِ والمفاخِرِ شمسُ الملة والدينِ بهاءُ الإسلامِ والمسلمين قدوةُ الأكابرِوالأماثلِ ملكُ الصدورِوالأفاضلِ قطبُ الأعالى فلكُ المعالى محمدُ بنُ المَولى الصدرِ المعظمُ الصاحبُ الأعظمُ دستورُالأفاقِ اٰصفُ الزمانِ مَلِكُ وُزراءِ الشرقِ و الغربِ صاحبُ ديوانِ المَمالكِ بهاءُ الحقِ والدين ومويِّدُ علماءِ الإسلامِ و المسلمين قُطبُ الملوكِ والسلاطينِ محمدٌ أدام اللهُ ظلالَهما وضاعف جلا لَهما الذى مع حَداثَةِ سِنِّه فاق بالسعاداتِ الأبديةِ والكراماتِ السرمديةِ واختُصَّ بالفضائلِ الجميلةِ والخصائلِ الحميدةِ بتحريرِ كتابٍ فى المنطقِ جامعٍ لقواعدِه حاوٍلأصُولِه وضوابطِه فبادرتُ إلَى مُقتضى إشارتِه وشرعتُ فى ثَبْتِه وكتابتِه مُستلزمًا أن لا أخِلَّ بشيءٍ يُعتَدُّ به من القواعدِ والضوابطِ مع زياداتٍ شريفةٍ ونِكَتٍ لطيفةٍ من عندى غيرَ تابعٍ لأحدٍ من الخلائقِ بل للحقِ الصريحِ الذى لا ياتيه الباطلُ من بينِ يديهِ ولامِنْ خلفِه و سميتُه بالرسالة الشمسية فى تَحرير القواعدِ المنطقيةِ و رتَّبْتُهُ على مقدمةٍ و ثلثِ مقالاتٍ و خاتمةٍ مُعْتَصِمًا بحبلِ التوفيقِ مِنْ واهبِ العقلِ ومتوكلًا على جودهِ المفيضِ للخيرِ والعدلِ، إنه خيرُ مُوفقٍ و مُعِيْنٍ أماالمقدمةُ ففيها بحثان الأولُ فى ماهيةِ المنطقِ و بيانِ الحاجةِ اليه۔

ترجمہ: ماتن نے کہا: اللہ کے اسم سے آغاز کرتا ہوں جو عام رحم اور کمال رحم والا ہے، تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے انوکھے انداز میں (ممکنات کے) وجود کا نظام قائم کیا، اور اپنی صفت جود وسخا کی بناء پر حقائق اشیاء کو پیدا کیا، اور اپنی قدرت سے جواہر عقلیہ (عقول عشرہ عند المناطقہ) کی انواع و اقسام کو ایجاد کیا اور اپنی رحمت سے اجسام فلکیہ (افلاک وکواکب، آسمان وستارے) کو حرکت دینے والی چیزوں (جواہر جو حوادث کا ذریعہ ہیں عند الفلاسفہ) کا فیضان فرمایا (کثرت سے پیدا فرما دی ہیں)

اوران پاک شخصیات (انبیاء) پر رحمت کاملہ نازل ہو جو انسانی آلودگیوں اور لغزشوں سے بری قرار دیئے گئے ہیں، بالخصوص ہمارے آقا ﷺ پر جو نشانیوں اور معجزات والے ہیں اور (رحمت کاملہ نازل ہو) آپ کی آل اور آپ کے اصحابؓ پر جو دلائل و براہین (کی روشنی میں اسلام) کی پیروی کرنے والے ہیں۔

اور حمد وصلاۃ کے بعد: چونکہ عقلاء کے اتفاق اور فضلاء کے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ علوم خصوصاً علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطلوب اور سب سے عمدہ اوصاف وفضائل ہیں، اور یہ کہ ان علوم کا حامل تمام انسانوں سے زیادہ معزز و محترم ہوتا ہے، اور اس کا نفس بہت جلد عقول ملکیہ تک پہنچ جاتا ہے، اور ان علوم کی باریکیوں پر واقفیت اور ان کے حقائق کی تہہ سے باخبر ہونا اس علم (کی تحصیل) کے بغیر ممکن نہیں جس کو "علم منطق" کہا جاتا ہے کیونکہ منطق سے ہی علوم کی صحت و غلطی، ان کے ضعف اور قوت کی شناخت حاصل ہوتی ہے چنانچہ (علم منطق کی اہمیت کی بناء پر) میری اس شخص نے راہنمائی کی جو حق تعالیٰ کے لطف و کرم سے نیک بخت اور اس کی تائید ونصرت کی وجہ سے تمام لوگوں سے ممتاز ہے، اور جس کی بارگاہ کی طرف قریب رہنے والا اور دور رہنے والا سب متوجہ ہو گئے، اور جس کی پیروی سے فرمانبردار اور نافرمان سب کامیاب ہو گئے، وہ سردار و آقا، وزیر اعظم، عالم و فاضل، مقبول و منعم اور احسان کرنے والا، حسب ونسب والا، فضائل اور کارناموں والا، ملت و دین کا آفتاب، اسلام اور اہل اسلام کی رونق، اکابر و افاضل کا راہنما، سرداروں اور اہل فضل کا بادشاہ، بلند تر حضرات ؒ سردار (یا بلندیوں کا محور و مدار) بلندیوں کا آسمان (یعنی) محمد ہے، جو بہت بڑے سردار وزیر اعظم تمام آفاق (مخلوقات) کے مرجع و ماویٰ، آصف زمان، مشرق و مغرب کے وزراء کا بادشاہ، تمام ممالک کے دفاتر کا انچارج (صاحب اختیار) حق اور دین کی رونق، علمائے اسلام اور مسلمانوں کی تائید ونصرت کرنے والا، بادشاہوں اور سلاطین کے قطب، محمد کا بیٹا ہے اللہ تعالیٰ ان دونوں کے سائے کو ہمیشہ رکھے، اور ان کی بزرگی میں دو چند اضافہ کر دے جو اپنی نوعمری کے باوجود دائمی نیک بختیوں اور ابدی کرامتوں میں فوقیت لے گیا ہے، اچھے اوصاف اور قابل ستائش اخلاق کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے، (میری راہنمائی کی) منطق میں ایک ایسی کتاب لکھنے کی، جو اس کے قواعد کو جمع کرنے والی اور اس کے اصول وضوابط کا احاطہ کرنے والی ہو۔

اس لیے میں نے اس کے اشارے کے مقتضا کی طرف پیش قدمی کی، اور اس کی تحریر اور لکھنے میں لگ گیا، اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ میں اس کتاب میں کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑونگا جس کا شمار قواعد و ضوابط میں ہوتا ہو، عمدہ اضافے اور باریک نکات کے ساتھ ساتھ اپنی جانب سے (اس سلسلے میں) مخلوق میں سے کسی کی اتباع اور تقلید کئے بغیر، بلکہ اس واضح حق کی پیروی کرتے ہوئے، جس میں باطل

کے آنے کی کوئی راہ نہیں، نہ آگے سے، اور نہ پیچھے سے اور میں نے اس رسالہ کا نام ''الرسالۃ الشمسیۃ فی تحریر القواعد المنطقیۃ'' رکھا ہے، اور اس کو ایک مقدمہ تین مقالوں اور ایک خاتمے پر ترتیب دیا ہے، عقل دینے والے کی طرف سے توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے، اور بھلائی و انصاف پھیلانے والے کی جود و سخا پر اعتماد کرتے ہوئے، بے شک وہ بہتر توفیق دینے اور مدد کرنے والا ہے۔

اس مقدمہ میں دو بحثیں ہیں: پہلی بحث: منطق کی اہمیت اور اس کی ضرورت کے بیان میں ہے۔

لغوی تحقیق

ابداع: ایجاد الشیء غیر مسبوق بمادۃ و زمان۔ ایسی چیز پیدا کرنا جس کا پہلے کوئی مادہ بھی نہ ہو، اور نہ زمانہ، یعنی پہلی بار بغیر کسی مادے کے کوئی چیز پیدا کرنا جیسے عقل عند الفلاسفہ۔ اس کے مقابلے میں دو چیزیں ہیں ایک ''تکوین'' اور دوسری ''احداث''

تکوین: ایجاد الشیء مسبوقا بالمادۃ۔ ایسی چیز پیدا کرنا جس کا مادہ پہلے موجود ہو جیسے حضرت آدم علیہ السلام کو مٹی سے کہ مٹی ان سے پہلے موجود تھی۔

احداث: ایجاد الشیء مسبوقا بالزمان۔ ایسی چیز وجود میں لانا جو زماناً پہلے ہو جیسے نفخہ ثانیہ کے وقت انسانوں کو پیدا کرنا۔ **انشاء:** ابداع کے مترادف ہے۔

اختـــراع: مطلق ایجاد کو کہا جاتا ہے چاہے مادی ہو، یا غیر مادی، مسبوق بالزمان ہو، یا نہ ہو، ان سب کو شامل ہے۔

ماھیات: ماھیۃ کی جمع ہے، چیز کی حقیقت کو کہا جاتا ہے "ماھیت" "ھویت" اور ''حقیقت'' ان تینوں میں ذاتاً اتحاد ہے، صرف اعتباری فرق ہے، اس اعتبار سے کہ وہ "مـــا ھـو" کے جواب میں بولی جاتی ہے اسے ماہیت کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ خارج میں اس کا تحقق ہوتا ہے، حقیقت کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ "ھو" کا مرجع واقع ہوتی ہے، "ھویت" کہتے ہیں۔

جوھر: اس ذات کو کہتے ہیں جو خارج میں قائم بذاتہ ہو کسی محل کی محتاج نہ ہو جیسے انسان کا وجود، اس کے مقابلے میں ''عرض'' ہے۔

عـرض: وہ ہے جو اپنے وجود میں جوہر اور ذات کا محتاج ہو جیسے انسان کے لیے الوان (رنگ) کیفیات، یہ چیزیں انسان کے بغیر موجود نہیں ہو سکتیں۔ **محرکات:** ان سے نفوس فلکیہ مراد ہیں۔ **الاجرام الفلکیۃ:** ان سے تمام آسمان اور نجوم و کواکب مراد ہیں۔ **اطباق:** اجماع کرنا کسی معاملے میں اتفاق رائے قائم کر لینا۔ **ملکیۃ:** ملک (فرشتہ) کی طرف منسوب ہے، اور عقول ملکیہ سے مناطقہ عقول عشرہ مراد لیتے ہیں جبکہ مسلم مناطقہ ان سے ملائکہ مراد لیتے ہیں، اس لیے مؤلف نے "الملکیۃ" فرمایا ہے۔ **دقائق:** دقیقۃ کی جمع ہے باریک چیز۔ **غش:** کمزور،

دبلا۔ سمين: موٹا۔ داني: قریب۔ القاصي: قریب۔ قدوه: نمونہ، پیشوا۔ مفاخر: مفخرة کی جمع ہے قابل فخر چیز، کارنامہ۔ حداثة السن: نوعمری۔

تشریح

آصف الزمان سے مؤلف نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اپنے ممدوح کو ان کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس وزیر کے بارے میں بعض مفسرین کا کہنا یہ ہے کہ انہوں نے بلقیس کے تخت کو ایک لمحہ میں حاضر کر دیا تھا۔

''بتحریر کتاب فی المنطق جامع لقواعده'' اس ظرف کا تعلق ''اشار'' کے ساتھ ہے، جو مؤلف نے اوپر ذکر کیا ہے حیث قال ''فاشارالی من سعد......''

ورتبته على مقدمة وثلث مقالات و خاتمة.

صاحب میر قطبی فرماتے ہیں کہ رسالہ شمسیہ کے اکثر نسخوں میں یہاں ''ثلث'' لکھا ہوا ہے لیکن یہ درست معلوم نہیں ہوتا، بلکہ کسی کاتب کا اضافہ ہے، اس لیے کہ آگے ماتن نے خود بڑے حصر اور تاکید کے ساتھ فرمایا کہ ''فاما المقالات فثلث'' ...... یہ تفصیل اتنے حصر کے ساتھ جب ہی درست ہو سکتی ہے جب پہلے ''مقالات'' کو مبہم بیان کیا گیا ہو۔

فائدہ: رسالہ شمسیہ کے شارح نے رسالہ شمسیہ کی عبارت کو ''قال'' کے عنوان سے اور اس پر اپنی شرح ''اقول'' کے عنوان سے بیان کی ہے۔

أقول: الرسالة مرتبةٌ على مقدمة وثلثِ مقالاتٍ و خاتمةٍ أماالمقدمةُ ففى ماهيةِ المَنطقِ و بيانِ الحاجةِ إليه و موضوعِه أما المقالاتُ فثلثٌ فأوالها فى المفرداتِ والثانيةُ فِى القَضَايَا وأحكامِها و الثالثةُ فى القِياسِ وأماالخاتمة فَفِى مَوادِ الأقْيِسَةِ وأجزاءِ العُلُوْمِ وإنمارتّبَهَا عليها لأنَّ مايجبُ أن يعلم فى المنطقِ إمّا أنْ يُتَوَقَّفَ الشروعُ فيه عليه أو، لا فإنْ كَان الأولُ فهو المقدمة وإن كان الثانى فامّاأن يكونَ البحثُ فِيه عن المفردات فهو المقالة الأولى أوعن المركبات فلا يخلوإماأن يكون البحثُ فيه عن المركباتِ الغيرِ المقصودةِ بالذات فهوالمقالة الثانيةُ ۔اوعن المركباتِ التى هى المقاصدُ بالذات فلايَخلُوْ إمَّاأنْ يكون النظرُ فيها من حيث الصُّورةِ وَحدَهَا وهى المقالةُ الثالثةُ أومن حيث المادةِ وهوالخاتمة والمراد بالمقدَّمة ههنا مَايُتَوَقَّفُ عليه الشُّرُوْعُ فى العلم وَوَجْهُ تَوَقُّفِ الشروعِ امَّا على تصورِالعلمِ فى العلم لَوْ لَمْ يُتَصَوَّرْ أَوَّلاًذلك العلمُ لكان طالبا للمجهولِ المطلقِ

وهو مَحالٌ لِا متناعِ تَوجُّهِ النفسِ نحوَ المجهولِ المطلقِ وفيه نَظَرٌ لأنّ قوله الشروع في العلم يتوقف على تصوره إن أراد به التصورَ بوجهٍ مَّافمُسَلَّمٌ لكن لايلزم منه أنه لابدمن تصوُّرِهِ برسمه فلايتمُّ التقريبُ اذالمقصودُ بيانُ سببِ إيرادِ رسمِ العلمِ فِي مَفْتَحِ الكلام وإن أرادبه التصوُّرَ برسمه فلانُسلِّمُ أنه لو لم يكنِ العلمُ مُتصوَّرًا برسمه يَلزَمُ طلبُ المجهولِ المطلقِ وانمايلزمُ ذلك لو لم يكنِ العلمُ متصور ابوجه من الوجوه وهو ممنوعٌ فالأَوْلى أن يقالَ لابُدَّمِنْ تصورِالعلمِ برسمِهِ لِيكونَ الشارعُ فيه على بَصيرةٍ فِي طَلَبِهِ فإنّه إذاتصورَ العلمَ بِرَسمه وَقَفَ على جميع مسائله إجمالًاحتى إنّ كلَّ مسالةٍ منه تَرِدُ عليه عَلِمَ أنها من ذلك العلم كما أنَّ من أراد سلوكَ طريقٍ لم يشاهده لكن عَرَّفَ أماراتِه فهو على بصيرة في سلوكه.

وأما على بيانِ الحاجةِ إليه فلأنه لولم يعلَمْ غايةَ العلمِ والغرضَ منه لكان طلبُهُ عبثًاوأماعلى موضُوعِهِ فلأنَّ تمايزَ العلومِ بِحَسَبِ تَمَايزِ الموضوعاتِ فإنَّ علمَ الفقه مثلا إنما يَمْتَازُ عَن علمِ أصولِ الفقهِ بموضوعه لأنَّ علمَ الفقه يُبْحَثُ فيه عن أفعالِ المكلفينَ من حيث أنَّها تَحِلُّ وتَحْرُمُ وَتَصِحُّ و تَفْسُدُ وعلمَ أصولِ الفقهِ يُبحث فيه عن الأدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ السَّمْعِيَّةِ من حيث أنها يُستنبط عنهاالأحكامُ الشرعيةُ فلما كان لهذا موضوعٌ ولذلك موضوعٌ أخرُصَارَاعِلْمَيْنِ مُتَمَايزَيْنِ منفردًاكُلٌّ منهما عَنِ الأخَرِفلولم يَعْرِفِ الشارعُ فِي العلمِ أن موضوعه أي شيءٍ هو لم يتميزِ العلمُ المطلوبُ عنده ولم يكن له في طلبه بصيرةٌ ولما كان بيانُ الحاجةِ الى المَنطق يَنْساقُ اِلى معرفته برسمه أوْرَدَهما في بحثٍ واحدٍ وَصَدَّرَالبحثَ بتقسيمِ العِلمِ إلى التصورِ فقط والتصديقِ يَتوقَّفِ بيانِ الحاجةِ إليه عليه.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: رسالہ شمسیہ ایک مقدمہ، تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے، مقدمہ، منطق کی ماہیت، اس کی ضرورت اور اس کے موضوع کے بیان میں ہے، لیکن مقالات تین ہیں پہلا مقالہ مفردات (کے بیان) میں ہے، اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام (کے بیان) میں اور تیسرا قیاس (کے بیان) میں ہے اور رہا خاتمہ سو وہ قیاسات کے مواد اور علوم کے اجزاء (کے بیان) میں ہے۔

اور ماتن نے اپنے رسالہ کو ان اجزاء خمسہ (مقدمہ، تین مقالات، خاتمہ) پر اس لیے ترتیب دیا ہے کہ جس چیز کا منطق میں جاننا ضروری ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس پر شروع فی المنطق موقوف ہو گا یا نہیں اگر ہو تو یہ مقدمہ ہے، اور اگر ثانی ہو (موقوف نہ ہو) تو اس میں بحث یا تو مفردات سے ہوگی، یہی پہلا مقالہ ہے، اور یا مرکبات سے ہوگی، یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس میں ایسے مرکبات

سے بحث ہوگی، جوخود مقصود نہیں ہیں، یہی دوسرا مقالہ ہے، اور یا ان مرکبات سے بحث ہوگی، جوخود مقصود ہیں، یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں بحث باعتبار صورت ہوگی، یہی تیسرا مقالہ ہے، اور یا بحث مادہ کے اعتبار سے ہوگی، یہی خاتمہ ہے۔

اور یہاں مقدمہ سے مراد وہ چیز ہے، جس پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے، اور شروع فی العلم کے تصور علم پر موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسی علم کو شروع کرنے والا اگر اولاً اس علم کا کوئی تصور اور خاکہ (اس کے ذہن میں) نہ ہو، تو وہ مجہول مطلق کا طلب کرنے والا ہوگا اور مجہول مطلق کی طلب محال ہے، کیونکہ نفس، مجہول مطلق کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا، اور اس میں نظر ہے، اس لیے کہ اگر "الشروع فی العلم بتوقف علی تصورہ" سے مراد تصور بوجہ ما ہے، تو یہ تسلیم ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علم کا تصور برسمہ ہونا ضروری ہے لہذا تقریب تام نہ ہوئی، اس لیے کہ مقصود کلام کے آغاز میں علم کی رسم کو لانے کا سبب بیان کرنا ہے، اور اگر اس سے تصور برسمہ مراد ہے، تو یہ تسلیم نہیں کہ اگر علم کا تصور برسمہ نہ ہو تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی یہ تو اس وقت لازم آتی ہے، جب علم کسی بھی وجہ سے متصور نہ ہو، اس لیے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ علم کا تصور برسمہ ضروری ہے تا کہ شروع کرنے والے کو اس کی طلب میں بصیرت ہو، کیونکہ جب اس علم کا تصور برسمہ حاصل ہوگا تو وہ اجمالی طور پر اس کے تمام مسائل سے واقف ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کا جو مسئلہ بھی اس کے سامنے آتا ہے، تو وہ سمجھ لیتا ہے کہ یہ اسی علم کا مسئلہ ہے جیسے وہ شخص جو ایسی راہ پر چلنا چاہے، جس کا اس نے پہلے مشاہدہ نہیں کیا لیکن اس کی علامات سے واقف ہے، تو وہ اس راستہ پر چلنے میں بصیرت پر ہوگا۔

اور (شروع فی العلم) منطق کی ضرورت پر اس لیے موقوف ہے کہ اگر اسے اس کی غرض وغایت معلوم نہیں ہوگی تو اس کو طلب کرنا لغو اور فضول ہوگا۔

اور (شروع فی العلم) منطق کے موضوع پر اس لیے موقوف ہے کہ علوم کا آپس میں امتیاز اور فرق ان کے موضوعات کے باہمی امتیاز اور فرق کی بناء پر ہوتا ہے، جیسے علم فقہ، اصول فقہ سے اپنے موضوع سے ممتاز ہوتا ہے کیونکہ علم فقہ میں افعال مکلفین سے بحث ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حلال ہیں یا حرام، فاسد ہیں یا صحیح اور اصول فقہ میں دلائل شرعیہ نقلیہ سے بحث ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ ان سے شرعی احکام مستنبط ہوتے ہیں، بس جب اس کا ایک موضوع ہے، اور اس کا ایک دوسرا موضوع ہے، تو وہ دونوں علم آپس میں ممتاز اور ہر ایک دوسرے سے جدا ہوگیا، اب اگر شروع کرنے والا یہ نہ جانے کہ اس علم کا موضوع کیا چیز ہے، تو اس کے سامنے علم مطلوب ممتاز نہیں ہوگا، اور نہ اس کو اس کی طلب میں کوئی بصیرت ہوگی۔

جب حاجت الی المنطق کا بیان منطق کی تعریف برسمہ کی طرف لے جاتا ہے، اس لیے ان دونوں کو ایک

بحث میں لایا اور بحث کو علم کی تصور وتصدیق کی طرف تقسیم سے شروع کیا، کیونکہ ضرورت الی المنطق کا بیان اس تقسیم پر موقوف ہے۔

رسالہ شمسیہ کی ترتیب

شارح فرماتے ہیں کہ رسالہ شمسیہ کو مؤلف نے تین چیزوں پر مرتب کیا ہے، ایک مقدمہ، تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر۔ مقدمہ میں منطق کی تعریف، اس کی ضرورت اور اس کے موضوع کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ اور پہلے مقالے میں اصلامفردات کو بیان کیا گیا ہے، البتہ بعض مواقع پر ضمنا مرکبات ناقصہ کو بھی ضرورتا ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرا مقالہ قضیہ حملیہ اور اس کی اقسام، قضیہ شرطیہ اور اس کی اقسام وغیرہ، اور ان کے احکام یعنی عکس، عکس مستوی اور عکس نقیض وغیرہ پر مشتمل ہے، اور تیسرا مقالہ قیاس کے بارے میں ہے۔ اور خاتمہ قیاسات کے مواد اور علوم کے اجزاء کے بیان میں ہے۔ مواد: مادة کی جمع ہے: وهو ما يتركب منه الشيء، مادہ اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے چیز بنتی ہے۔ اور علوم کے اجزاء سے تین چیزیں مراد ہیں:

(۱) موضوعات (۲) مبادی (ما یتوقف علیہ المسائل، جن پر مسائل موقوف ہوں) (۳) مبادی کے مسائل۔

حصر کی اقسام

حصر کی چار اقسام ہیں:

(۱) حصر عقلی (۲) حصر طبعی (۳) حصر وضعی (۴) حصر استقرائی۔

حصر عقلی: یہ ہے کہ دلیل حصر نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہو، اور عقل کسی اور قسم کی مجوز نہ ہو، جیسے مفہوم کا حصر تین چیزوں میں ہے، واجب، ممکن اور ممتنع، اس کی عقلاً کوئی اور قسم نہیں ہے۔

حصر طبعی: یہ ہے کہ دلیل حصر نفی واثبات کے درمیان دائر ہو، اور عقل قسم آخر کو بھی جائز قرار دے، جیسے ''واجب'' کا حصر باری تعالیٰ میں لیکن عقل یہ کہتی ہے کہ اگر کوئی اور ذات بھی واجب الوجود ہوتی تو اس پر بھی ''واجب'' کا اطلاق ہوتا۔

حصر وضعی: یہ ہے کہ دلیل حصر کسی واضع کی وضع کے لحاظ سے ہو، جیسے **''حصر الكلمة على ثلثة أقسام الاسم والفعل والحرف، وحصر الأفلاك في التسعة عند أهل الفلسفة''**

حصر استقرائی: یہ ہے کہ دلیل حصر استقراء کے اعتبار سے ہو کہ غور وفکر اور تتبع سے ہمیں اتنی قسمیں سمجھ میں آئی ہیں، اوروں کا بھی احتمال موجود ہوتا ہے۔

یہاں شارح نے جو ''وانما رتبها ... الخ'' سے وجہ حصر بیان فرمائی ہے، یہ حصر عقلی ہے۔

مقدمہ سے کیا مراد ہے

مقدمہ کے مختلف معانی آتے ہیں شارح نے بھی ''ھھنا'' کہہ کر اشارہ کر دیا:

(۱) ''وهي قضية جُعِلَتْ جزءَ قياسٍ أو حجةٍ وهذا المعنى يطلق في مباحث القياس'' یعنی قیاس کی مباحث میں مقدمہ کا اطلاق اس قضیہ پر ہوتا ہے، جو قیاس یا حجت کا جزء بنتا ہے۔

(۲) وقد يطلق على ما يتوقف عليه صحة الدليل كإيجاب الصغرى للشكل الاول کبھی مقدمہ کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جس پر دلیل کی صحت موقوف ہوتی ہے، جیسے شکل اول کے لیے صغریٰ کا موجبہ ہونا۔

(۳) ما يتوقف عليه الشروع في العلم۔ وہ اشیاء جن پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے۔

یہاں مقدمہ سے شارح کی تصریح کے مطابق یہی تیسرے معنیٰ مراد ہیں، اور کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ایسی اشیاء کا علم ہو، جن کی بناء پر وہ پوری بصیرت کے ساتھ اس علم کو شروع کر سکے، اگر چہ بعض دفعہ ابتدائی معلومات کے بغیر بھی آدمی اس علم کو شروع کر دیتا ہے، لیکن اس علم کی صحیح سمجھ، اس کی تہہ تک پہونچنا، یہ جب ہی ہو سکتا ہے، کہ اولاً اس کے ذہن میں، اس کا کچھ نہ کچھ تصور اور خاکہ ہو۔

شروع فی العلم تصور علم پر موقوف کیوں

شروع فی العلم کے لیے تصور علم اس لیے ضروری ہے، کہ اگر شروع کرنے والے کو اس علم کا بالکل کوئی تصور نہ ہو، تو وہ ایک محض مجہول چیز کا طلب کرنے والا ہوگا، اور یہ محال اور ناممکن ہے، اس لیے کہ عقل مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتی پھر طلب کیسے کرے گی۔

نظر اور اس کا جواب

آپ نے کہا ''الشروع فی العلم یتوقف علی تصورہ'' ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ ''تصور العلم'' سے آپ کی کیا مراد ہے، تصور العلم بوجہ من الوجوہ ہے یا تصور العلم برسمہ۔

اگر تصور العلم بوجہ من الوجوہ مراد ہو، تو ہمیں تسلیم ہے، لیکن اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ تصور العلم برسمہ ضروری ہے، جبکہ یہاں تصور العلم برسمہ کا بیان مقصود ہے، اور جب تصور العلم بوجہ من الوجوہ مراد لیا جائے گا، تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ تقریب تام نہیں ہوگی، یعنی دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہوگی، کیونکہ دعویٰ خاص ہے، اور دلیل عام ہے، دعویٰ یہ ہے کہ شروع فی العلم تصور العلم برسمہ پر کیوں موقوف ہے، اور دلیل یہ ہے کہ تصور العلم بوجہ من الوجوہ ضروری ہے، اور دلیل عام اس طرح ہے، کہ ''تصور بوجہ ما'' مطلق ہے، اس کے چار افراد ہیں: حد تام، حد ناقص، رسم

تام، اور رسم ناقص لہذا ان میں سے کسی سے بھی جب تعریف کی جائے گی، تو اس کے تحت تعریف برسمہ ہوگی۔

اور اگر تصور العلم برسمہ مراد ہو، تو یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر کسی کو اس علم کا تصور برسمہ نہ ہوا تو یہ محض مجہول کی طلب ہوگی، اس لیے کہ طلب مجہول تو اس وقت لازم آتی ہے، جب اس علم کا تصور بوجہ من الوجوہ نہ ہو، مگر ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک آدمی کو تصور برسمہ نہ ہو لیکن تصور بوجہ ما ہو، لہذا ''تصور العلم'' سے ان دوصورتوں میں سے کونسی صورت مراد ہے؟

''فالأولى أن يقال......الخ'' شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہاں دوسری صورت مراد لی جائے، لیکن ایک قید اور شرط کے ساتھ ''ای الشروع فی العلم علی وجه البصیرہ یتوقف علی تصورہ برسمه'' یعنی شروع فی العلم میں علی وجه البصیرہ کی قید ہے، جس سے شروع فی العلم کا تصور برسمہ پر موقوف ہونا بالکل ظاہر ہے، کیونکہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرہ ان تمام امور پر موقوف ہے، جو مقدمہ میں بیان ہوئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جس کو علم کا تصور برسمہ حاصل ہوتا ہے، وہ اس علم کے تمام مسائل پر اجمالی طور پر آشنا ہو جاتا ہے، اسمیں اتنی استعداد، صلاحیت اور سمجھ پیدا ہوجاتی ہے، کہ وہ پہچان لیتا ہے، کہ یہ مسئلہ اس علم سے متعلق ہے یا نہیں، اس کی مثال اس آدمی کی طرح ہے، جو ایسی راہ پر سفر کرنا چاہتا ہے، جس کا اس نے مشاہدہ تو نہیں کیا لیکن اس کی علامات اور نشانیوں سے واقف ہے، تو یہ شخص اپنی منزل تک ضرور پہنچ جائے گا، کیونکہ پوری بصیرت کے ساتھ سفر کر رہا ہے، اسی طرح یہاں بھی اگر وہ تصور العلم برسمہ سے واقف ہوگا، تو وہ غلطی سے محفوظ رہے گا، اور اپنی منزل سے ہمکنار ہو جائے گا۔

البتہ بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ تصور سے تصور بوجہ ما مراد ہے، اور تقریب اس طرح تام ہوتی ہے کہ تصور بوجہ ما مطلق ہے، جس کے چار افراد ہیں، اور تصور بوجہ ما کا حصول ان میں سے کسی خاص فرد کے ضمن میں ہوسکتا ہے، مؤلف نے ایک فرد خاص یعنی تصور برسمہ اختیار کرلیا، اس لیے کہ اس کا حصول تصور بوجہ ما کے حصول کو مستلزم ہے۔

اس توجیہ کی طرف شارح نے بھی اشارہ کیا ہے، چنانچہ فالاولی کہا فالصواب یا فالصحیح نہیں فرمایا جس کی ضد غلط اور باطل ہے، بلکہ فالاولیٰ فرمایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ دوسری جانب بھی اختیار کی جاسکتی ہے، دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ شارح نے فالاولیٰ سے جو وجہ ذکر کی ہے، وہ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ مطلق شروع فی العلم کے لیے نہیں، بلکہ شروع علی وجہ البصیرت کے لیے تصور برسمہ ضروری ہے، اور غیر اولی والی وجہ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ شروع فی العلم کے لیے تصور بوجہ ما کا ہونا ضروری ہے، اگر یہ نہ ہوتو شروع فی العلم علی الاطلاق ممنوع ہوگا۔

شروع فی العلم کے لیے حاجت الی المنطق اور اس کے موضوع کا بیان

منطق کی غرض اور اس کا فائدہ بھی طالب علم کے پیش نظر ہونا ناگزیر ہے، کیونکہ جب انسان کے ذہن میں کسی عمل کا مقصد اور فائدہ نہ ہو، تو وہ بے کار اور فضول کام ہو جاتا ہے، اس لیے شارع فی العلم کے لیے منطق کی

اہمیت، اس کی نافعیت ضروری ذہن میں ہونی چاہیے تاکہ وہ پوری بصیرت کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول ہو جائے۔

اسی طرح منطق کے موضوع سے واقفیت بھی بہت ضروری ہے، اس لیے کہ علوم آپس میں ایک دوسرے سے اپنے موضوعات سے ہی ممتاز ہوتے ہیں، مثلاً علم فقہ کا موضوع **افعال المکلفین من حیث الصحۃ والفساد ومن حیث الحلۃ والحرمۃ** ہے اور علم اصول فقہ کا موضوع دلائل شرعیہ ہے، اس اعتبار سے کہ ان سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اب جب دونوں کے موضوع ہمارے سامنے آگئے، تو ہماری نظروں میں دونوں جداگانہ علوم ہو گئے، یہی صورتحال تمام علوم کی ہے کہ جب تک ان کے موضوعات سے طالب علم ناآشنا ہوگا، اس وقت تک ان کی تحصیل میں وہ بصیرت پر نہیں ہوگا۔

موضوع کی بحث کو علیحدہ کیوں بیان کیا

مقدمہ تین چیزوں کو بیان کرنے کے لیے ہے، منطق کی تعریف، بیان حاجت اور موضوع کا بیان۔

ماتن نے پہلی دو چیزوں کو ایک بحث میں ذکر کیا ہے، اور موضوع کا بیان ایک مستقل بحث میں ذکر کیا۔

اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ تینوں چیزوں کو الگ الگ مباحث میں کیوں بیان نہیں کیا گیا، یا سب کو ایک ساتھ یا پہلی صورت کے برعکس یعنی موضوع اور منطق کی تعریف ایک ساتھ ذکر کر دیتے اس انداز سے کیوں بیان کیا؟

اس کا شارح یہ جواب دے رہے ہیں کہ حاجت الی المنطق کے بیان سے منطق کی تعریف سمجھ میں آجاتی ہے، اس بناء پر ماتن نے ان دونوں کو ایک بحث میں، اور موضوع کو مستقل بحث میں بیان فرمایا۔

حاجت الی المنطق سے منطق کی تعریف اس طرح سمجھ آتی ہے کہ منطق کا فائدہ اواس کی غرض و غایت، صیانۃ الذھن عن الخطا فی الفکر ہے (انسانی ذہن کو فکر میں غلطی سے محفوظ رکھنا ہے) اور یہ منطق کا خاصہ ہے، اور یہی خاصہ رسم منطق ہے، کیونکہ رسم میں بھی خاصہ ہوتا ہے، تو اس سے رسم منطق کا علم ہو گیا "**وھو الۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن عن الخطا فی الفکر۔**"

بحث کی ابتدا کس چیز سے

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقدمہ میں تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے، اس علم کی تعریف، اس کا موضوع اور غرض و غایت، لہذا بحث کو ان میں سے کسی ایک سے شروع کرنا چاہئے تھا، حالانکہ یہاں علم کی تقسیم الی التصور و التصدیق سے بحث کا آغاز کر رہے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل مقصود منطق کی ضرورت اور حاجت کا بیان ہے، لیکن چونکہ یہ علم کی اس تقسیم پر موقوف ہے، اس لیے اس بحث کا آغاز علم کی تقسیم سے کر رہے ہیں۔

اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ حاجت الی المنطق کے ثبوت کے لیے تین مقدمات کا ہونا ضروری ہے۔

(۱)......علم کی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق۔

(۲)......ان میں سے ہر ایک بدیہی ہوگا یا نظری۔

(۳) نظری چیز بدیہی سے حاصل کی جاتی ہے، اور اس نظر میں خطا واقع ہو جاتی ہے، لہذا ان تینوں مقدمات کے ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نظر میں "خطا فی الفکر" واقع ہو جاتی ہے، اس لیے ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی، جس کی رعایت سے اس غلطی سے بچا جا سکے، اور وہ منطق ہے، حاجت الی المنطق کو اس انداز سے ثابت کرنے کے لیے ماتن نے بحث کا آغاز علم کی تقسیم سے کیا۔

فقال: العلمُ إماتصورٌ فقط وهو حصولُ صورةِ الشئى فى العقلِ أو تصورٌمعه حُكمٌ وهو إسنادُأمرٍ إلى آخرَإيجابًاأوسلبًاويقال للمجموعِ تصديقٌ.

ترجمہ: چنانچہ ماتن نے کہا: علم یا تو تصور فقط ہے، اور وہ عقل میں شی کی صورت کا حاصل ہو جانا ہے یا تصور مع الحکم ہے، اور وہ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہے، ایجابا یا سلبا اور اس مجموعے کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

أقول: العلمُ إما تصورٌفقطُ أىْ تصورٌ لاحكمَ معهُ ويقال له التصورُ السَّاذجُ كتصورِناالإنسانَ من غير حُكمٍ عليه بنفْيٍ أوإثباتٍ وإماتصورٌمعهُ حُكمٌ ويقال للمجموعِ تصديقٌ كما إذا تصوَّرْنَا الإنسانَ وحكمْنَا عليه بأنه كاتبٌ أوليس بكاتبٍ أما التصورُ فهو حُصولُ صورةِ الشئى فى العقلِ فليس معنى تصوّرِنَا الإنسانَ إلَّاأنْ تَرْتسمَ صورةٌ مِنْهُ فِى العقلِ بها يمتازُالانسانُ عَنْ غَيْرِهٖ عند العقلِ كما تَثْبُتُ صورةُالشَّيئِ فى المِرْاةِ إلاأن المِرْاةَ لَاتَثْبُتَ فيها الامثلُ المحسوساتِ والنَّفَسُ مِرْاةٌ تنطبع فيها مثلُ المعقولاتِ والمحسوساتِ.

فقوله وهو حصولُ صورةِ الشيءِ فِى العقلِ إشارةٌ إلى تعريف مطلقِ التصوردُوْنَ التصورِفقطُ لِأنَّهُ لَمَّاذُكِرَ التصورُ فقط ذُكِرَ امرين احدُهما التصورُ المطلقُ لأن المقيدَ إذا كان مذكورًا كان المطلقُ مذكورًا بالضرورة و ثانيهما التصورُ فقط الذى هو التصورُالساذجُ فذلك الضميرُ إماأن يعودَ الى مطلقِ التصورِ أو إلى التصور فقط لا جائزَ أنْ يعودَإلى التصورِ فقط لصدقِ حصولِ صورة الشيءِ فى العقل على التصورِالذى معه حكمٌ فلوكان تعريفًا للتصور فقط لم يكنْ مانعا لدخول غيره فيه فَتَعَيَّنَ أنْ يعودَالضميرُ إلى مُطْلَقِ التَّصورِالذى هو مرادفُ العلمِ دون التصور فقط فيكونُ حصولُ صورةِ الشيءِ فى العقلِ تعريفًاله وإنما عرَّفَ مطلقَ التصوّرِ دون التصور فقط مع أنَّ المقامَ يقتضِي تعريفَهُ تنبيهًا علٰى أنَّ لَفظَ التصور كما يُطْلَقُ فِيما

هُو المشهورُ على مايقابلُ التصديقَ أعنى التصورَالساذجَ كذلك يُطْلَقُ على مايرادفُ العلمَ ويَعُمَّ التصديقَ وهو مطلق التصور

وأماالحكم فهو إسنادُ أمرٍ إلى آخرإيجابا أوسلبا والإيجابُ هُوإيقاعُ النسبة والسلبُ هو انتزاعها فاذاقلنا الإنسانُ كاتبٌ أوليس بكاتب فقد أسندنا الكاتبَ إلى الإنسانِ وأوقَعْنَا نسبةَ ثبوتِ الكتابةِ إليه وهو الايجابُ أورَفَعْنانسبةَ ثبوتِ الكتابةِ عَنْهُ وَهُوَ السَّلْبُ فلابدهھنا أن يُدرَكَ أولًاالإنسانُ ثم مفهومُ الكاتب ثم نسبةُ ثبوتِ الكتابةِ الى الإنسان ثم وقوعُ تلك النسبةِ أو، لاوقوعُها فإدراكُ الإنسانِ هو تصورُالمحكومِ عليه والانسانُ المتصورُ محكومٌ عليه وإدراكُ الكاتب هو تصورُ المحكوم به والكاتبُ المتصورُ محكومٌ به وإدراكُ نسبةِ ثبوتِ الكتابةِ إليهِ أولا ثبوتِها هُو تصورُ النسبةِ الحُكْميةِ وإدراكُ وقوعِ النسبةِ أولا وقوعها بمعنى إدراكِ أنَّ النسبةَ واقعةٌ أوليست بواقعةٍ هوالحكم وربما يَحْصُلُ إدراكُ النسبةِ الحكميةِ بدون الحكم كمن تشَكَّكَ فى النسبة أوتوَهَّمَها فإنَّ الشكَ فى النسبة أوتوهمَها بدون تصورِها محالٌ لكنَّ التصديقَ لا يحصلُ مالم يَحْصلِ الحكمُ وعند مُتَأَخِّرِى المنطقين أنَّ الحكمَ اى إيقاعُ النسبةِ أوانتزاعُها فعلٌ من أفعالِ النفس فلا يكون إدراكا لأن الإ دراكَ انفعالٌ والفعلُ لايكونُ انفعا لًا فلو قلنا إن الحكمَ إدراكٌ فيكون التصديقُ مجموعَ التصوراتِ الأربعةِ تصورُ المحكومِ عليه و تصورُ المحكومِ به و تصورُالنسبةِ الحكميةِ والتصورُالذى هو الحكمُ وإنْ قلنا إنه ليس بإدراكٍ يكون التصديقُ مجموعَ التصوراتِ الثلثِ والحكمَ، هذاعلى رَأيِ الإمام وأماعلى رأى الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط .

والفرقُ بينهما من وجوهٍ أحدها أنَّ التصديقَ بسيطٌ على مذهبِ الحكماءِ ومركبٌ على راى الامامِ وثانيهاأنَّ تصورالطرفين شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وشطره الداخلُ فيه على قوله وثالثها أنَّ الحكم نفسُ التصديق على زعمهم وجُزءُهُ الداخلُ على زعمه .

واعلم أنَّ المشهورفيما بين القومِ ان العلم اما تصورا و تصديق و المصنف عدل عنه الى التصورالساذجِ و التصديقِ وسببُ العدولِ عَنه وُرودُ الاعتراض على التقسيمِ المشهورمن وجهين الأولُ أنَّ التقسيمَ فاسدٌ لأن أحدالأمرين لازمٌ وهوإماأن يكونَ قسمُ الشئى قسيمًاله أويكون قسيمُ الشئى قسمًامنه وهما باطلان و ذلك لأنَّ

التصديقَ إن كان عبارةً عن التصورِ معَ الحكمِ والتصورُمعَ الحكمِ قسمٌ من التصور في الواقع وقدجُعِلَ في التقسيمِ المشهورِقسيمًا له فيكونُ قسمُ الشئى قسيمًا له وهوالأمرالأوّل وإن كان عبارةً عن الحكمِ والحكمُ قسيمٌ للتصورِ وقد جُعِلَ في التقسيمِ قِسْمًامن العلم الذى هو نفسُ التصورِ فيكونُ قسيمُ الشئى قسماً منه وهوالأمرالثانى وهذاالاعتراضُ إنمايَرِدُإذاقُسّم العلمُ إلٰى مطلقِ التصورِوالتصديق كما هو المشهود وأما إذا قُسّم العلمُ إلٰى التصورِ الساذَجِ وإلٰى التصديقِ كما فعله المصنف فلاورودله عليه لأ نّانَختَارُ أن التصديقَ عبارةٌ عن التصورِمع الحُكمِ فقوله التصورُمع الحكمِ قِسْمٌ من التصورِ۔

قلنا إنْ أرَدتُّم به أنّه قسمٌ من التصورالساذج المقابل للتَّصْدِيْقِ فظاهرانه ليس كذلك وان أرَدتُّم به انه قسمٌ من مطلقِ التصورِ فَمُسَلّمٌ لكن قَسِيْمُ التصديقِ ليس مُطلَقَ التصورِبل التصورُ الساذجُ فلايلزم أن يكونَ قسمُ الشئى قَسِيْمًالَه وَ الثَّانِىْ أنَّ المُرادَ با لتصورِ إمَّا الحضورُالذهْنِيُّ مطلقا أو المقيد بعدم الحكم فإنْ عنى به الحضورَ الذّهْنِيَّ مطلقًا لزِمَ انقسامُ الشيءِ إلي نفسه وإلٰى غيره لأنَّ الحضورَ الذهنَ مطلقًا نفسُ العلمِ وَإنْ عنى به المُقيَّدُ بعدمِ الحكمِ امتنع اعتبارُ التصورِ في التصديقِ لأنَّ عدمَ الحكمِ ح يكونُ معتبرًا فلو كان التصورُ معتبرًا فِي التصديقِ لكان عدمُ الحُكمِ معتبراً فيه ايضًا والحكمُ معتبر فيه ايضاً فلزِم اعتبارُالحكم وعدمه في التصديقِ وإنّه محال۔

وجوابُهُ أنّ التصورَ يُطْلَقُ بالاشتراكِ على مااعتبر فيه عدمُ الحكمِ وهوالتصورُ الساذجُ وعلى الحضورِالذهنِ مطلقًا كما وقع التنبيهُ عليه والمعتبرُ في التصديق ليس هوالأوّلُ بل الثانى والحاصل أنّ الحضورَالذهنيَّ مطلقًا هو العلمُ والتصورُ إمّاأن يُعتبرُ بِشَرْطِ شيءٍ أي الحُكمِ ويقال له التصديقُ أوبشرطِ لا شيءٍ اى عدمِ الحُكمِ ويقال له التصورُ الساذجُ أولا بشرطِ شيء وهو مطلقُ التصور فالمقابلُ للتصديقِ هو التَّصورُ بِشَرْطِ لَاشيءٍ والمعتبرُ فيْ التصديق شرطًا أو شطرًاهو التصورُ لابشرطِ شئي فلا إشكالَ۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: علم یا تو تصور فقط ہے یعنی ایسا تصور جس میں حکم نہ ہو، اور اسی کو تصور ساذج کہا جاتا ہے، جیسے ہمارا انسان کا تصور کرنا اس پر نفی یا اثبات کا حکم لگائے بغیر، اور یا ایسا تصور جس کے ساتھ حکم ہو، اور مجموعے کو تصدیق کہا جاتا ہے، جیسے جب ہم انسان کا تصور کریں اور اس پر کاتب یا غیر کاتب کا حکم

لگائیں۔

بہر حال تصور سووہ عقل میں کسی شی کی صورت کا حاصل ہونا ہے، پس انسان کے تصور کرنے کے معنیٰ یہی ہیں، کہ اس سے ایک صورت عقل میں منقش ہو جائے، جس کے ذریعہ سے انسان عقل کے نزدیک اپنے غیر سے ممتاز ہو جائے، جیسے آئینہ میں شی کی صورت ثابت ہوتی ہے، مگر یہ کہ آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت منقش آتی ہے، اور نفس ایک ایسا آئینہ ہے، جس میں معقولات ومحسوسات سب کی صورتیں منقش ہوتی ہیں۔

پس ماتن کا قول" **وهو حصول صورة الشيي في العقل** "مطلق تصور کی تعریف کی طرف اشارہ ہے، نہ کہ تصور فقط کی تعریف کی طرف، اس واسطے کہ جب اس نے تصور فقط کا ذکر کیا، تو دو چیزیں ذکر کی ہیں، ایک تصور مطلق، اس لیے کہ مقید جب مذکور ہو، تو مطلق بھی ضرور مذکور ہوتا ہے، دوسرا تصور فقط جو تصور ساذج ہی ہے۔

یہ ضمیر (هو حصول......) مطلق تصور کی طرف راجع ہوگی، یا تصور فقط کی طرف، تصور فقط کی طرف ضمیر کا لوٹنا جائز نہیں، اس لیے کہ عقل میں شی کی صورت کا حصول اس تصور پر صادق ہوتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو، لہذا اگر یہ تعریف تصور فقط کی ہو، تو پھر یہ دخول غیر سے مانع نہ ہوگی، اس لیے یہ متعین ہو گیا کہ ضمیر مطلق تصور کی طرف راجع ہے نہ کہ تصور فقط کی طرف، پس "حصول صورة الشيي في العقل" مطلق تصور کی تعریف ہوئی۔

اور مطلق تصور کی تعریف کی، نہ کہ تصور فقط کی، جبکہ مقام اس کی تعریف کا تقاضا کرتا ہے، اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ تصور کا اطلاق جیسے عرف مناطقہ میں اس پر ہوتا ہے، جو تصدیق کے مقابل ہے یعنی تصور ساذج، اسی طرح اس کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے، جو علم کے مرادف اور تصدیق سے اعم ہے، اور وہ مطلق تصور ہے۔

بہر حال حکم سووہ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہے، ایجاباً یا سلباً اور "ایجاب" نسبت کو واقع کرنا ہے، اور" سلب" نسبت کو اٹھا دینا ہے، پس جب ہم کہیں: "الانسان کاتب او لیس بکاتب" تو ہم نے کاتب کی نسبت انسان کی طرف کی، اور کتابت کے ثبوت کی نسبت اس کی طرف واقع کی، یہی ''ایجاب'' ہے یا اس سے کتابت کے ثبوت کی نسب کو اٹھا دیا، یہی ''سلب'' ہے، پس یہاں ضروری ہے کہ پہلے انسان کا ادراک کیا جائے، پھر کاتب کے مفہوم کا پھر انسان کی طرف ثبوت کتابت کی نسبت کا، پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا، پس انسان کا ادراک محکوم علیہ کا تصور ہے، اور ''کاتب'' محکوم بہ کا تصور ہے، اور کتابت کے ثبوت یا عدم ثبوت کی نسبت کا ادراک، نسبت حکمیہ کا تصور ہے، اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک بایں معنیٰ کہ نسبت واقع ہے، یا واقع نہیں ہے، یہ حکم

ہے۔

اور بسا اوقات نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے، جیسے وہ شخص جو نسبت میں شک یا وہم کرے، اس لیے کہ نسبت میں شک یا وہم کا ہونا نسبت حکمیہ کے تصور کے بغیر محال ہے، لیکن تصدیق حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ حکم حاصل نہ ہو۔

اور متاخرین مناطقہ کے نزدیک حکم یعنی نسبت کو واقع کرنا یا اٹھا دینا نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے، پس یہ ادراک نہیں ہوسکتا، کیونکہ ادراک انفعال ہے، اور فعل انفعال نہیں ہوسکتا، پس اگر ہم یہ کہیں کہ حکم ادراک ہے، تو اس صورت میں تصدیق چار تصورات کا مجموعہ ہوگی، یعنی تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت حکمیہ، اور وہ تصور جو حکم ہے، اور اگر ہم یہ کہیں کہ حکم ادراک نہیں ہے، تو تصدیق تین تصورات اور حکم کا مجموعہ ہوگی، یہ امام رازی کی رائے کی بناء پر ہے، اور حکماء کی رائے کے مطابق تصدیق صرف حکم ہے، اور ان دونوں کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے:

(۱) تصدیق حکماء کے مذہب کے مطابق بسیط (جس کا کوئی جزء نہ ہو) ہے، اور امام کی رائے پر مرکب ہے۔

(۲) طرفین اور نسبت کا تصور تصدیق کے لیے شرط اور اس سے خارج ہے عند الحکماء، اور تصدیق کا جزء اور اس میں داخل ہے عند الامام۔

(۳) حکم نفس تصدیق ہے، حکماء کے قول پر اور تصدیق کا جزء داخل ہے امام کے قول پر۔

اور جان لیجئے کہ مناطقہ کے ہاں علم کی مشہور تقسیم یہ ہے کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق اور ماتن نے اس سے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف عدول کیا، تقسیم مشہور سے اعراض کی وجہ: اس تقسیم پر دو طرح سے اعتراض کا واقع ہونا ہے، پہلا یہ کہ یہ تقسیم فاسد ہے، کیونکہ دو باتوں میں سے کوئی ایک ضرور لازم آتی ہے یا تو قسم شی کا قسیم شی ہونا یا قسیم شی کا قسم شی ہونا، اور یہ دونوں باطل ہیں، اس واسطے کہ اگر تصدیق سے مراد تصور مع الحکم ہو، اور تصور مع الحکم جو واقع میں تصور کی قسم ہے، اور تقسیم مشہور میں اس کو تصور کا قسیم قرار دیا گیا ہے، پس قسم شی کا قسیم ہونا لازم آگیا اور یہ پہلا امر ہے، اور اگر تصدیق سے مراد حکم ہو اور حکم فی الواقع تصور کا قسیم ہے، جبکہ تقسیم مشہور میں اسے اس علم کی قسم قرار دیا گیا ہے، جو نفس تصور ہے، پس قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آگیا، یہ دوسرا امر ہے۔

اور یہ اعتراض اسی وقت وارد ہوتا ہے، جب علم کو مطلق تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم کیا جائے جیسا کہ مشہور ہے، لیکن جب علم کو تصور ساذج اور تصدیق کی طرف تقسیم کیا جائے جیسا کہ ماتن نے کیا ہے، تو پھر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ تصدیق تصور مع الحکم کا نام ہے، لہذا معترض کے قول: "**التصور مع الحکم قسم من التصور**" کا مقصد اگر یہ ہے کہ وہ اس تصور ساذج کی قسم ہے، جو تصدیق کے مقابل ہے، تب تو ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، اور اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ مطلق تصور کی قسم ہے تو یہ تسلیم ہے، لیکن تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں ہے، بلکہ تصور ساذج ہے، اس لیے قسم شی کا قسیم شی ہونا لازم نہیں آتا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد یا تو حضور ذہنی مطلق ہے یا مقید بعدم الحکم، اگر حضور ذہنی مطلق مراد ہو، تو انقسام شی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے، اس لیے کہ حضور ذہنی مطلق بعینہ علم ہے، اور اگر اس سے مقید بعدم الحکم مراد ہو، تو تصدیق میں تصور کا اعتبار ممتنع ہوگا، کیونکہ اس وقت تصور میں عدم حکم معتبر ہے، اب اگر تصدیق میں تصور معتبر ہو، تو (گویا) عدم حکم معتبر ہوا، کیونکہ اس وقت تصور سے عدم حکم مراد ہے۔ اور تصدیق میں حکم پہلے ہی سے معتبر ہے، لہذا تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار کرنا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق بطریق الاشتراک (دو چیزوں پر ہوتا ہے) اس پر بھی ہوتا ہے کہ جس میں عدم حکم معتبر ہے یعنی تصور ساذج، اور حضور ذہنی مطلق پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس پر تنبیہ ہو چکی، اور تصدیق میں پہلا نہیں، بلکہ دوسرا (حضور ذہنی مطلق) معتبر ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلق تو علم ہے، اور تصور یا تو بشرط شی یعنی بشرط الحکم معتبر ہے، اسی کو تصدیق کہا جاتا ہے، اور یا تصور بشرط لاشی یعنی بشرط عدم الحکم معتبر ہے، اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے، اور یا تصور لا بشرط شی (یعنی اس میں نہ تو حکم کی شرط ہے اور نہ عدم الحکم کی) معتبر ہے، یہی تصور مطلق ہے۔

تو تصدیق کا مقابل تصور بشرط لاشی یعنی تصور ساذج ہے، اور تصدیق میں شرطا یا شطرا، تصور لا بشرط شی یعنی تصور مطلق معتبر ہے، فلا اشکال۔

علم کی تقسیم اولیٰ

علم اولاً دو قسم پر ہے۔

(۱) حصولی (۲) حضوری

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: (۱) حادث (۲) قدیم۔

علم حضوری قدیم: اللہ تعالیٰ کا علم۔ علم حضوری حادث: انسان کو اپنی ذات وصفات کا علم۔ علم حصولی قدیم: عقول عشرہ کا علم عند المناطقہ۔ علم حصولی حادث: انسان کو اپنی ذات وصفات کے علاوہ اشیاء کا علم

اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ علم کی حقیقت ہے: ما بہ الانکشاف یعنی جس کے ذریعہ اشیاء کے درمیان امتیاز اور فرق ظاہر ہو۔ پھر اس انکشاف کے لیے منکشف یعنی معلوم اور منکشف علیہ یعنی عالم کا ہونا ضروری ہے، تو علم کی تعریف اب یہ ہوئی کہ "وہ چیز جو عالم کے پاس موجود ہو" وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ موجود بذاتہ ہوگی، تو یہ علم حضوری ہے یا تو بذاتہ نہیں، بلکہ بصفتہ وبمثلہ حاضر ہوگی، یہ علم حصولی ہے پھر اگر وہ غیر مسبوق بالعدم یعنی ازل سے ہے، تو قدیم ہے، اور اگر مسبوق بالعدم ہے، تو حادث۔

تصور وتصدیق کا مقسم

تمام مناطقہ اس پر متفق ہیں کہ تصور وتصدیق کا مقسم ''علم حصولی'' ہے خواہ حادث ہو یا قدیم۔
اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونے والا صرف ''علم حصولی حادث'' ہے۔

تصور فقط اور تصدیق

علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) تصور فقط (۲) تصدیق۔

تصور فقط کا مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو، حکم کی معیت مسلوب ہو یعنی بشرط لاشی جیسے انسان کا تصور کیا جائے، اس پر نفی یا اثبات کا کوئی حکم لگائے بغیر، اسے تصور ساذج بھی کہتے ہیں، ساذج ''سادہ'' سے معرب ہے۔ اور وہ تصور جس کے ساتھ نفی یا اثبات کا کوئی حکم ہو، اسے تصدیق کہتے ہیں، جیسے جب ہم انسان کا تصور کریں اور اس پر حکم لگائیں کہ وہ کاتب ہے یا نہیں، تو یہ تصدیق ہے۔

تصور فقط کی اقسام

اس کی بہت سی اقسام ہیں، چند مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) شی واحد کا تصور

(۲) متعدد اشیاء کا تصور ہو، لیکن ان کے درمیان نسبت نہ ہو، جیسے زید، محمود، عمر۔

(۳) امور متعددہ کا تصور ہو، ان کے درمیان نسبت بھی ہو، لیکن تام نہ ہو، جیسے ترکیب عددی احد عشر......

(۴) ترکیب توصیفی، جیسے رجل عالم۔

(۵) ترکیب اضافی: غلام زید۔

(۶) امور کثیرہ کا تصور ہو، اور نسبت بھی تام ہو، اور خبریہ بھی ہو، مگر وہ تصور ذہن میں قرار نہ پکڑے، اس کو خیال کہتے ہیں۔

(۷) وہ چیز قرار پکڑے لیکن دوسری جانب بھی اس کے برابر ہو، اسے شک کہتے ہیں۔

(۸) جانب راجح کو ظن کہتے ہیں یہ تصدیق کی قسم ہے، اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں یہ تصور کی اقسام میں سے ہے، اس کے علاوہ جملہ انشائیہ کی تمام اقسام اس کے تحت ہیں، امر، نہی وغیرہ۔

تصدیق کی اقسام

اعتقاد واذعان کو تصدیق کہتے ہیں، پھر اگر اس اذعان میں نقیض کا بھی احتمال ہو، تو اسے ظن کہتے ہیں، اور احتمال نہ ہو تو جزم کہتے ہیں، اور پھر یہ اگر نفس الامر اور واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر واقعے کے مطابق ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، اگر تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو اسے تقلید کہتے ہیں، اور زائل نہ ہو تو اگر وہ سننے سے متعلق ہو، تو اسے علم الیقین اور اگر اس کے ساتھ مشاہدہ بھی ہو، تو اسے عین الیقین، اور اگر تجربہ بھی ہو، تو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔

تصور فقط اور تصدیق میں دو دو چیزیں

تصور فقط اور تصدیق میں سے ہر ایک میں دو دو چیزیں ہیں۔

تصور فقط میں ایک تصور اور دوسری چیز فقط کی قید یعنی تصور کا بلا حکم ہونا، اور تصدیق میں تصور اور حکم، تو ''تصور'' دونوں قسموں میں مشترک ہے، اور حکم مشترک نہیں ہے، بلکہ تصور فقط میں تو حکم ہوتا ہی نہیں، اس لیے ایک تو تصور کی تعریف ہونی چاہیے جو دونوں قسموں میں مشترک ہے، اور دوسرا حکم کی تعریف، جس سے عدم حکم خود بخود سمجھ میں آجائے گا، یہی وجہ ہے کہ شارح نے صرف تصور اور حکم کی تعریفات بیان کی ہیں، چنانچہ تصور کی تعریف کے کچھ بعد حکم کی تعریف ذکر کی ہے۔

مطلق تصور کی تعریف

یہ اس تصور کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جو علم کے مرادف ہے یعنی مطلق تصور......

التصور: " فهو حصول صورة الشيي في العقل " عقل میں کسی چیز کی صورت کا حاصل ہو جانا، تصور کہلاتا ہے، جیسے جب ہم انسان کا تصور کرتے ہیں عقل میں، تو وہ دوسری تمام چیزوں سے ممتاز اور نمایاں ہو جاتا ہے جیسا کہ آئینہ میں ایک چیز کی صورت آتی ہے، مگر عقل میں آنے والی صورت اور آئینہ والی صورت میں ذرا فرق ہے، وہ یہ کہ آئینہ میں صرف محسوس ہونے والی اشیاء کی صورتیں آتی ہیں، جبکہ عقل ونفس میں محسوسات اور معقولات تمام اشیاء کی صورتیں آتی ہیں۔

ھو ضمیر کے مرجع میں چند احتمال

پیچھے جو تصور کی تعریف میں فرمایا ہے ھو حصول صورة......الخ، اس میں ''ھو'' ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں، اس وجہ سے یہ تعریف بھی تین چیزوں کا احتمال رکھتی ہے۔

(۱)......اس کا مرجع تصور فقط ہو، لہذا اس صورت میں یہ تصور فقط کی تعریف ہوگی۔

(۲)......اس کا مرجع علم ہو،اس صورت میں یہ علم کی تعریف ہوگی۔

(۳)......اس کا مرجع مطلق تصور ہو،اور یہ تعریف اس کی قرار دی جائے۔

یہ تصور فقط کی تعریف نہیں

"هو حصول صورة الشيي فی العقل" تصور فقط کی تعریف نہیں ہوسکتی،اس لیے کہ یہ تعریف تصور مع الحکم یعنی تصدیق پر بھی صادق ہے، جو تصور فقط کی قسیم ہے،اس سے تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا لازم آتا ہے، جو مناسب نہیں ہے لیکن اگر یہ مطلق تصور کی تعریف قرار دی جائے تو پھر کوئی اشکال لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ تصور فقط اور تصور مع الحکم دونوں میں مشترک ہے۔

یہ ''علم'' کی بھی تعریف نہیں

یہ علم کی تعریف اس واسطے نہیں کہ اگر ماتن کی نظر میں علم کی تعریف مقصود ہوتی،تو اسے پہلے بیان کرتے اور پھر اس کی اقسام ذکر کرتے،لیکن جب ایسا نہیں کیا، بلکہ تقسیم شروع کردی تو معلوم ہوا کہ ''علم'' کی تعریف ان کی نظر میں یہاں مقصود نہیں ہے۔

ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے

''ھو''ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے،اور یہ مطلق تصور کی تعریف ہے، مطلق تصور کا اگرچہ ماقبل صراحۃ کوئی ذکر نہیں ہوا لیکن ضمنا تصور فقط میں وہ مفہوم ہورہا ہے، وہ اس طرح کہ تصور فقط مقید ہے،اور یہ مطلق ہے، جب مقید موجود ہو،تو مطلق بھی موجود ہوتا ہے، کیونکہ مقید خاص ہوتا ہے،اور مطلق عام،اور خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے، جیسے انسان حیوان کو مستلزم ہے،اور ضمیر کے مرجع کے لیے اتنا ذکر بھی کافی ہوتا ہے۔

مطلق تصور کی تعریف قرار دینے میں حکمت

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے حصول صورہ..سے مطلق تصور کی تعریف کی ہے،جبکہ مقام کا تقاضا یہ تھا کہ تصور فقط کی تعریف ہو،لیکن مقام کے تقاضے سے ہٹ کر مطلق تصور کی تعریف کرکے دراصل ایک نکتہ کی طرف اشارہ کردیا کہ لفظ تصور کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک تو اس پر، جو تصدیق کے مقابل ہے یعنی تصور ساذج پر جیسا کہ عندالمناطقہ یہ مشہور ہے اور دوسرا اس پر، جو علم کے مرادف اور تصدیق سے اعم ہے یعنی مطلق تصور پر،اس حکمت کے پیش نظر ماتن نے یہ مطلق تصور کی تعریف کی ہے۔

حکم کی تعریف

حکم کی تعریف: إسناد امر الی اخر ایجابا او سلبا۔ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ایجابی طور پر یا سلبی طور پر۔ ایجاب کا مطلب ہے: نسبت واقع کرنا اور سلب کا مطلب ہے نسبت اٹھالینا، جب کہا جائے الانسان کاتب تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان کے لیے کتابت ثابت ہے، یہ موجبہ ہوا اور جب کہا جائے: الانسان لیس بکاتب یہ سالبہ ہے، اس لیے کہ اس میں انسان سے کتابت سلب ہے۔

گویا "الانسان کاتب" سے ہمیں چار چیزیں سمجھ میں آرہی ہیں:

(۱) انسان باعتبار افراد کے۔ (۲) کاتب کا مفہوم۔ (۳) وہ نسبت واقع کے مطابق ہے یا نہیں، اس کا ادراک۔

مزید وضاحت کے لیے ان چاروں کے نام ذکر کرتے ہیں:

(۱) انسان کا ادراک، اس کو تصور محکوم علیہ، اور خود انسان کو محکوم علیہ کہتے ہیں۔

(۲) کاتب کا ادراک، اسے تصور محکوم بہ، اور خود کاتب کو محکوم بہ کہتے ہیں۔

(۳) کتابت کے ثبوت یا عدم ثبوت کی نسبت کا ادراک، اسے تصور نسبت حکمیہ کہتے ہیں۔

(۴) نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کا ادراک، بایں معنیٰ کہ وہ نسبت واقع ہے یا نہیں، اسے "حکم" کہا جاتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا ادراک ہوتا ہے حکم کے بغیر یعنی تیسرا نمبر پایا جاتا ہے، چوتھے کے بغیر، جیسے ایک آدمی کو نسبت میں شک یا وہم ہے، تو نسبت میں شک یا وہم اس بات کی دلیل ہے کہ وہاں نسبت حکمیہ کا ادراک ہے لیکن چونکہ اذعان اور حکم نہیں پایا جارہا، اس لیے تصدیق نہیں ہے۔

حکم کے بارے میں اختلاف اور قول محقق

اوپر بیان ہوا کہ حکم ادراک کا نام ہے جیسا کہ تحقیقی قول بھی یہی ہے، لیکن اس بارے میں متقدمین اور متاخرین مناطقہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ شارح نے "وعند متاخری المنطقین" سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

متقدمین مناطقہ کے ہاں حکم "ادراک" کا نام ہے، اور ادراک مقولہ انفعال یا کیف سے ہے۔ اور متاخرین (امام رازی، بوعلی سینا وغیرہ) کے ہاں حکم نسبت کے ایقاع وانتزاع کا نام ہے، جو نفس کا ایک فعل اور اس کی تاثیر ہے، ادراک نہیں ہے، کیونکہ ادراک انفعال ہے، اور فعل انفعال نہیں ہوسکتا۔

لیکن قول محقق یہ ہے کہ حکم "ادراک" کا نام ہے نفس کا فعل نہیں ہے، اس لیے کہ نسبت حملیہ یا شرطیہ کے تصور کے بعد ہمیں ایقاع معلوم نہیں ہوتا، بلکہ ادراک معلوم ہوتا ہے۔

چونکہ متقدمین کے ہاں حکم "ادراک" کا نام ہے، اس لیے ان کے نزدیک تصدیق چار تصورات کے مجموعے سے مرکب ہوگی، تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت حکمیہ اور تصور حکم سے اور متاخرین کے ہاں چونکہ حکم "ادراک" کا نام نہیں ہے، اس لیے ان کے نزدیک تصدیق تین تصورات اور حکم کے مجموعے سے مرکب ہوگی، جبکہ حکماء کے ہاں تصدیق صرف حکم کا نام ہے، اور تصورات ثلاثہ تصدیق کے لیے شرط ہے۔

امام رازی اور حکماء کے اقوال کے درمیان وجوہ فرق

حکماء کے نزدیک تصدیق چونکہ حکم کا نام ہے، اور امام رازی کے نزدیک تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے، اس لحاظ سے دونوں قولوں میں یہاں تین طرح کا فرق ذکر کر رہے ہیں:

(۱) حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے (یعنی مرکب نہیں ہے صرف حکم کا نام ہے) جبکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، بسیط نہیں ہے۔

(۲) طرفین اور نسبت کا تصور یعنی تصورات ثلاثہ حکماء کے نزدیک تصدیق کے لیے شرط ہیں یعنی یہ تصدیق کی حقیقت سے خارج ہیں، اور امام کے نزدیک یہ تینوں تصدیق کے شطر (جزء) ہیں یعنی یہ تصدیق کی حقیقت میں داخل ہیں۔

(۳) "حکم" نفس تصدیق ہے، اور امام کے نزدیک حکم تصدیق کے چار اجزاء میں سے ایک جزء ہے۔

تقسیم مشہور سے عدول کیوں؟

عموماً مناطقہ علم کی تقسیم تصور اور تصدیق سے کرتے ہیں لیکن ماتن نے اس طریقے کو چھوڑ کر دوسرا انداز اختیار فرمایا، اور کہا کہ علم کی دو اقسام ہیں، تصور فقط یعنی تصور ساذج اور تصور مع حکم یعنی تصدیق۔

شارح فرماتے ہیں کہ تقسیم مشہور پر دو طرح سے اعتراض واقع ہوتا ہے، اس لیے ماتن نے اس سے اعراض فرمایا ہے۔

تقسیم مشہور پر پہلا اعتراض

تقسیم مشہور میں امرین میں سے ایک امر ضرور لازم آتا ہے، اس لیے یہ فاسد ہے یا قسم شی کا قسیم شی ہونا لازم آتا ہے یا قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باطل ہیں، اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے، لہذا تقسیم مشہور بھی باطل ہے۔

اس اجمال کی وضاحت سے پہلے ایک اور چیز کی تشریح ضروری ہے، جو مندرجہ ذیل ہے۔

قسم، مقسم اور قسیم کے اصطلاحی معانی

''قسم'' کا لغوی معنیٰ ہے: نصیب اور حصہ، اور اصطلاح میں اس کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے، جو کسی اور شی کے تحت ہو، اور اس سے اخص ہو، شی اخص کو ''قسم'' کہتے ہیں۔

''مقسم'' وہ ہوتا ہے جس کے تحت تمام اقسام ہوں یعنی جو تمام سے اعم ہو، اسے مقسم کہتے ہیں۔

قسیم: وہ شی ہوتی ہے، جو کسی اور چیز کے مقابل ہو، اور اس مقابل کے ساتھ مل کر کسی اعم چیز (مقسم) کے تحت ہو، جیسے کلمہ کی تین قسمیں ہیں: اسم، فعل اور حرف، یہ تینوں کلمہ کے تحت ہیں، اور کلمہ سے اخص ہیں، اور کلمہ ان سے اعم ہے، کیونکہ وہ ان تینوں کو شامل ہے، لہذا ''کلمۃ'' مقسم ہوا، اور یہ اس کی اقسام اور ان تینوں میں سے ہر ایک دوسرے کے چونکہ مقابل ہے، اس لیے ہر ایک دوسرے کی قسیم ہے۔

لان التصديق ان كان عبارة عن التصور مع الحكم ...الخ سے باطل ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ علم کی جو دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق، اس میں تصدیق سے اگر تصور مع الحکم مراد ہو، جیسا کہ امام رازی فرماتے ہیں، تو پھر قسم شی کا قسیم شی ہونا لازم آتا ہے، اس لیے کہ تصور مع الحکم مطلق تصور کی قسم ہے، جبکہ تقسیم مشہور میں اسے تصور کی قسیم بنایا گیا ہے۔

اور قسیم شی کا قسم شی ہونا اس طرح لازم آتا ہے کہ تصدیق سے مراد لیا جائے صرف ''حکم'' جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے، تو ''حکم'' تصور کا قسیم ہوا اس لیے کہ تصور میں حکم نہیں ہوتا اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ تصور علم کے مرادف ہے، اور تصدیق جب علم کی قسم ہے، تو تصور کی بھی قسم ہوگی، کیونکہ علم اور تصور آپس میں مرادف ہیں، حالانکہ نفس الامر میں تو تصدیق تصور کی قسم نہیں ہے، بلکہ اس کی قسیم ہے، اور چونکہ یہ خرابی تقسیم مشہور سے لازم آرہی ہے، اس لیے تقسیم مشہور باطل ہے اور درست نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ دونوں خرابیاں تقسیم مشہور کی وجہ سے ہیں لیکن اگر ماتن کی طرز پر تقسیم ہو، تو پھر کوئی اعتراض نہیں ہوتا، اس لیے کہ تصدیق نام ہے تصور مع الحکم کا اور تصور مع الحکم تصور کی قسم ہے، اب ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ تصور مع الحکم کس تصور کی قسم ہے تصور ساذج کی یا مطلق تصور کی، اگر آپ کہیں کہ یہ تصور ساذج کی قسم ہے، تو ہم تسلیم نہیں کرتے، یہ خلاف واقعہ اور خلاف ظاہر ہے، کیونکہ اس میں تو بالکل حکم نہیں ہوتا، جبکہ تصدیق یعنی تصور مع الحکم میں حکم ضرور ہوتا ہے، اس لیے قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم نہیں آتا۔

اور اگر آپ یہ کہیں کہ تصور مع الحکم مطلق تصور کی قسم ہے، تو یہ ہمیں تسلیم ہے لیکن اس صورت میں قسم شی کا قسیم شی ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ تصدیق کا قسیم مطلق تصور (جو علم کے مرادف ہے) نہیں، بلکہ تصور فقط یعنی تصور ساذج ہے، اس لیے مذکورہ خرابی لازم نہیں آتی۔

میر سید کی تحقیق

میر سید فرماتے ہیں کہ تقسیم مشہور پر یہ اعتراض سطحی ہے، تحقیقی نہیں ہے، اس لیے کہ جب تصور کو تصدیق کے مقابلے میں ذکر کیا جارہا ہے، تو بدیہی بات ہے کہ اس سے وہ تصور مراد نہیں ہے، جو علم کے مرادف ہے، بلکہ اس سے تصور فقط مراد ہے تو تصدیق جس تصور (مطلق تصور) کی قسم ہے، اس کی قسیم نہیں، اور جس تصور کی قسیم ہے، اس کی قسم نہیں۔

تقسیم مشہور پر دوسرا اعتراض

پہلے اعتراض کا تعلق تصدیق سے تھا، اب ''تصور'' کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کہ تقسیم مشہور میں جس تصور کا ذکر ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ حضور ذہنی مطلق، مطلق کا مطلب یہ ہے کہ چاہے، اس میں حکم ہو یا نہ ہو یا حضور ذہنی مقید بعدم الحکم۔

اگر تصور سے حضور ذہنی مطلق مراد لیا جائے تو انقسام شی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں اس لیے کہ حضور ذہنی مطلق عین علم ہے، تو پھر اس تقسیم کا حاصل یہ ہوگا العلم اما علم او تصور معہ حکم اور انقسام شی الی نفسہ والی غیرہ باطل ہے، اس لیے یہ مراد نہیں لے سکتے، کیونکہ اس صورت میں قسم اور مقسم کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جاتی ہے، حالانکہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔

اور اگر تصور سے حضور ذہنی مقید بعدم الحکم مراد لیا جائے، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں تصدیق میں تصور کا اعتبار کرنا ممکن نہیں رہے گا، کیونکہ تصور میں عدم الحکم معتبر ہے، تو اگر تصدیق میں تصور معتبر ہو، تو گویا اس میں عدم الحکم معتبر ہے، جبکہ یہ طے ہے کہ تصدیق میں حکم معتبر ہوتا ہے ورنہ تو وہ تصدیق ہی نہیں ہوتی، لہذا اگر تصدیق میں تصور کا اعتبار کیا جائے تو اس صورت میں تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں جمع ہو جائیں گے جو اجتماع نقیضین ہے، اور باطل ہے، اس لیے تقسیم مشہور بھی باطل ہے؟

شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تصور دو معنی میں مشترک ہے، ایک وہ جس میں عدم الحکم کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی کو تصور ساذج کہا جاتا ہے، اور دوسرا معنیٰ ہے حضور ذہنی مطلق (چاہے اس میں حکم ہو، یا نہ ہو) اور تصدیق میں پہلا معنیٰ نہیں، بلکہ دوسرا معنیٰ یعنی حضور ذہنی مطلق مراد ہے، اس لیے تصدیق میں حکم اور عدم الحکم کا اجتماع لازم نہیں آتا، یہ اجتماع اس وقت لازم آتا ہے، جب تصدیق میں تصور ساذج مراد لیا جائے۔

جواب کی مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ حضور ذہنی مطلق یہ عین علم ہے، اور تصور میں تین اعتبار ہیں:

(۱) تصور میں بشرط شی یعنی حکم معتبر ہو، اس کو تصدیق کہتے ہیں۔

(۲) تصور میں بشرط لاشی یعنی عدم حکم کا اعتبار کیا جائے، یہ تصور ساذج ہے۔

(۳) تصور میں لابشرط شی کا اعتبار ہو یعنی اس میں نہ تو حکم کی شرط ہو، اور نہ ہی عدم حکم کی، یہ مطلق تصور ہے۔

تصدیق کا مقابل اور قسیم تصور بشرط لاشی یعنی تصور ساذج ہے، اور تصدیق میں تصور لابشرط شی یعنی مطلق تصور معتبر ہوتا ہے نہ کہ تصور ساذج۔

قال: وَلَيْسَ الكُلُّ مِنْ كُلٍّ مِّنْهُمَا بَدِيهِيًّا وَإلَّا لَمَا جَهِلْنَا شَيْئًا وَلَانَظَرِيًّا وَإلَّالَدار أوتَسَلْسَلَ۔

ترجمہ: ماتن نے کہا: اور تصور وتصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے، ورنہ ہم کسی چیز سے ناواقف نہ ہوتے اور نہ نظری ہے، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

أقول: العلمُ إمّا بديهيٌّ وهو الّذى لم يَتَوَقَّفْ حُصولُه على نَظْرٍ وَ كَسْبٍ كَتصوُّرِ الحرارةِ وَالبُرودةِ وكالتصديقِ بأنَّ النفيَ والإثباتَ لا يجتمعانِ ولايرتفعانِ وإمّا نظريٌّ وهو الذى يَتَوَقَّفُ حصولُهُ على نظرٍ وكسبٍ كتصورِ العقلِ والنفسِ وكالتصديقِ بِأنَّ العالمَ حادثٌ فإذاعرفتَ هذافنقول ليس كلُّ واحدٍ من كلِّ واحدٍ من التصور و التصديق بديهيًا فإنه لو كان جميعُ التصوراتِ والتصديقاتِ بديهيًا لما كان شيءٌ من الأشياءِ مجهولًا لنا وهذاباطلٌ وفيه نظر لِجوازِ أن يكون الشيءُ بديهيًا و مجهولًا لنافإنّ البديهيَ وإن لم يَتوقف حصولُه على نظرو كسب لكن يمكنُ أن يُتوقف حُصولُه على شي أخرَمن توجهِ العقلِ إليه والإحساس به او الحدس اوالتجربة او غير ذلک فما لم يحصلُ ذلکَ الشيءُ الموقوفُ عليه لم يحصلِ البديهيُّ فإنَّ البداهة لا يستلزِمُ الحصولَ فالصوابُ أنْ يقال لو كان كلُّ واحدٍ من التصورات والتصديقاتِ بديهيًا لَمَا احْتَجْنَا فى تحصيلِ شيءٍ من الأشياءِ إلى كسبِ ونظرٍ وهذا فاسدٌ ضرورةَ احتياجنا فى تحصيلِ بعضِ التصوراتِ والتصديقاتِ إلى الفكرِو النظرِولا نظريًاأى ليس كلُّ واحدٍ من كل واحدٍ من التصوراتِ والتصديقاتِ نظريا فإنّه لو كان جميعُ التصوراتِ أو التصديقاتِ نظريًا يلزم الدورُ والتسلسلُ والدورهو توقفُ الشيءِ على ما يَتوَقَّفُ على ذلک الشيءِ مِن جِهَةٍ وَاحدةٍ إمّا بمرتبةٍ كما يتوقف آ، على ب وبالعكس او بمراتبَ كما يتوقف ا، على ب وب على ج وج على أو التسلسل هو ترتبُ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ واللازمُ باطلٌ فالملزوم مثله أما الملازمةُ فلأنَّه على ذلک التقدير إذا حَاوَلْنَا تحصيلَ شيءٍ منهما فلابدأن يكون حصولُه بعلمٍ آخرَ وذالک العلمُ الأخرُ ايضاً نظرى فيكون حصولُه بعلمٍ

اخرَ هلُمّ جرًّا فاماان تذهب سلسةُ الاكتسابِ إلى غيرِ النهاية وهوالتسلسلُ أو تعودُ فيلزمُ الدورُ۔

أمابطلانُ اللازمِ فلأنَ تحصيل التصوروالتصديق لو كان بطريقِ الدور والتسلسل لا مُتنع التحصيلُ والاكتسابُ إمّا بطريق الدور فلأنّه يُفضِىَ إلى أنْ يكون الشيءُ حاصلاقبلَ حصولہ لأنہ إذاتوقّف حصولُ آ على حصولِ ب و حصولُ ب على حصول آ،إمابمرتبة اوبمراتب كان حصولُ ب سابقًا على حصول أو حصولُ آ سابقًا على حصولِ ب والسابقُ على السابقِ على الشيءِ سابقٌ على ذلك الشيء فيكون آ حاصلًا قبل حصوله وإنه محالٌ .

وأمابطريقِ التسلسلِ فلأن حصولَ العلمِ المطلوب يَتوقف ح على استحضارِ مالا نهايةَ له واستحضارُ مالانهايةَ له محال والموقوفُ على المحالِ محال فإن قلت إن عَنيتُم بقولكم حصول العلم المطلوبِ يتوقّفُ على ذلك التقدير على استحضارِ ما لا نهايةَ له انهُ يَتوقّفُ على استحضارِ الأمورالغيرِ المتناهيةِ دفعةً واحدةً فلانُسلّمُ أنه لو كان الإكتسابُ بطريق التسلسلِ يلزمُ توقفُ حصولِ العلمِ المطلوبِ على حصولِ أمورِغيرِ متناهيةِ دفعةً واحدةً فإنَّ الأمورَ الغيرَ المتناهيةَ مُعِدّاتٌ لحصولِ المطلوبِ والمُعداتُ ليس من لوازمِها أن تَجْتمعَ في الوجودِدفعةً واحدةً بل يكونُ السابقُ مُعِدًّالوجودِاللاحقِ وَإنْ عَنَيْتُم به أنه يتوقفُ على استحضارها فِي أزْمنةٍ غيرِ متناهيةٍ فمسلم ولكن لا نُسَلّمُ أنّ استحضارَالأمورِ الغير المتناهيةِ في الأزمنةِ الغيرِ المتناهيةِ محالٌ وإنمايستحيلُ ذلك لو كان النفسُ حادثةً فإمّاإذا كانت قديمةً تكون موجودةً فِي أزمنةٍ غيرِمتناهيةٍ فجازأن يحصلَ لهاعلومٌ غيرُ متناهيةٍ في الأزمنةِ الغيرِ المتناهيةِ فنقول هذاالدليلُ مَبْنِيٌّ على حدوثِ النفسِ وقدبُرهِنَ عليه في فَنِّ البُرهَانِ۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: علم یا بدیہی ہے، اور بدیہی وہ ہوتا ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف نہ ہو، جیسے گرمی اور ٹھنڈک کا تصور اور جیسے تصدیق (کی مثال) کہ نفی اور اثبات نہ تو دونوں جمع ہو سکتے ہیں، اور نہ ہی دونوں اٹھ سکتے ہیں، اور (علم) یا نظری ہے، اور نظری وہ ہوتا ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف ہوتا ہے، جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے تصدیق (کی مثال) ''العالم حادث'' ہے۔

جب آپ نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ہر واحد بدیہی نہیں ہے، اس لیے کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے، تو کوئی چیز ہمارے لیے مجہول نہ ہوتی (حالانکہ بہت سی

اشیاء ہم سے مجہول ہیں، تو معلوم ہوا کہ یہ بدیہی نہیں ہیں) اور یہ باطل ہے۔

اور اس میں نظر ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز (نفس الامر میں) بدیہی ہو اور ہمارے لیے وہ مجہول ہو، اس لیے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر وکسب پر موقوف نہیں ہوتا لیکن یہ ممکن ہے کہ اس کا حصول کسی دوسری چیز پر موقوف ہو، مثلاً توجہ نفس، احساس، زیرکی اور تجربہ وغیرہ پر موقوف ہو، پس جب تک وہ موقوف علیہ چیز حاصل نہ ہو، اس وقت تک بدیہی چیز حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ بداہت (کسی چیز کا بدیہی ہونا) حصول علم کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے درست یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر کل تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے، تو پھر ہم کسی چیز کے حاصل کرنے میں کسب ونظر کے محتاج نہ ہوتے، اور یہ فاسد ہے، کیونکہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات کے حاصل کرنے میں ہمارا نظر وفکر کی طرف محتاج ہونا، ایک بدیہی امر ہے۔

اور نہ نظری ہے یعنی تصور وتصدیق میں سے ہر ہر واحد نظری نہیں ہے، کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اور ''دور'' (کہتے ہیں) شی کا موقوف ہونا اس پر، جس پر یہ شی موقوف ہے ایک جہت سے، خواہ ایک مرتبہ کے ساتھ ہو، جیسے ''ا'' موقوف ہے ''ب'' پر اور اس کے برعکس، یا چند مرتبوں کے ساتھ ہو جیسے ''ا'' موقوف ہے ''ب'' پر اور ''ب'' موقوف ہے ''ج'' پر اور ''ج'' موقوف ہے ''ا'' پر اور تسلسل امور غیر متناہیہ کے ترتب کا نام ہے، اور لازم (دور یا تسلسل) باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا، لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم بتقدیر مفروض تصور وتصدیق میں سے کسی کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں تو لازمی بات ہے کہ اس کا حصول دوسرے علم کے ذریعہ سے ہوگا، اور وہ علم آخر بھی (چونکہ) نظری ہے، اس لیے اس کا حصول تیسرے علم کے ذریعہ سے ہوگا، اور سلسلہ یونہی چلتا رہے گا، اب یا تو اکتساب کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلے گا، یہی تسلسل ہے، یا شروع کی طرف لوٹے گا، تو دور لازم آئے گا اور اس لازم کی بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تصور وتصدیق کی تحصیل بطریق دور یا بطریق تسلسل ہو تو کسب اور حاصل کرنا محال ہوگا، بطریق دور تو اس لیے کہ یہ اس بات کی طرف مفضی ہے کہ شی کا حصول اس کے حاصل ہونے سے پہلے ہو، اس لیے کہ جب ''ا'' کا حصول ''ب'' کے حصول پر موقوف ہو، اور ''ب'' کا حصول ''ا'' کے حصول پر موقوف ہو ایک مرتبہ یا کئی مراتب کے ساتھ، تو ''ب'' کا حصول ''ا'' کے حصول پر سابق ہوگا، اور ''ا'' کا حصول ''ب'' کے حصول پر سابق ہوگا، اور (قاعدہ ہے کہ) شی (ا) سے سابق (ب) پر جو سابق (ا) ہو، اور (ا) اس شی (ا) پر سابق اور مقدم ہوتا ہے، لہذا ''ا'' اپنے حصول سے پہلے حاصل ہوگا اور یہ محال ہے، اور بطریق تسلسل اس لیے کہ اس صورت میں علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہوگا، اور امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے، نہیں ہو سکتا اور جو محال پر موقوف ہو وہ محال ہوتا ہے۔

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ تمہارے قول "حصول العلم المطلوب یتوقف علی ذلك التقدیر علی استحضار ما لا نهایة له" سے اگر یہ مراد ہے کہ علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے دفعۃ استحضار پر موقوف ہوگا، تو ہم یہ نہیں مانتے کہ اگر علم مطلوب کی تحصیل بطریق تسلسل ہو، تو علم مطلوب کے حصول کا امور غیر متناہیہ کے دفعۃ حصول پر موقوف ہونا لازم آئے گا، کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لیے معدات (اسباب وذرائع) ہیں، اور معدات کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ دفعۃ وجود میں جمع ہو جائیں، بلکہ پہلا بعد والے کے وجود کے لیے علت اور سبب ہوتا ہے، اور اگر آپ یہ مراد لے رہے ہیں کہ علم مطلوب امور غیر متناہیہ کے استحضار پر غیر متناہی زمانوں میں موقوف ہوگا، تو ہمیں یہ تسلیم ہے، لیکن ہم نہیں مانتے کہ غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی امور کا استحضار محال ہے، یہ تو اس وقت محال ہوگا جب نفس حادث ہو لیکن اگر نفس قدیم ہو، تو وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود ہوگا، اس لیے یہ ممکن ہے کہ نفس کو غیر متناہی علوم غیر متناہی زمانوں میں حاصل ہوں، ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل نفس کے حادث ہونے پر مبنی ہے، جس پر فن حکمت میں برہان قائم ہو چکی ہے (کہ نفس حادث ہے قدیم نہیں ہے، اس لیے تمہارا اعتراض صحیح نہیں ہے)۔

علم کی ایک اور تقسیم

علم جس طرح تصور وتصدیق کی طرف منقسم ہوتا ہے، اسی طرح علم بداہت اور نظر کی طرف بھی منقسم ہوتا ہے، لیکن چونکہ تصور وتصدیق کا تعلق ذات سے ہے، اور بداہت ونظر کا تعلق صفات سے ہے، اور قاعدہ ہے کہ ذات صفات سے مقدم ہوتی ہے، اس لیے تصور وتصدیق کو پہلے بیان کیا اور یہ تقسیم بعد میں ذکر کی ہے۔

بدیہی اور نظری کی تعریفات

بدیہی: وهو الذی لم یتوقف حصوله علی نظر و کسب

بدیہی اس کو کہا جاتا ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف نہ ہو، جیسے گرمی، ٹھنڈک، یہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں، خود بخود سمجھ میں آجاتی ہیں، یہ تصور کی مثال ہے، اور تصدیق بدیہی کی مثال النفی والاثبات لا یجتمعان ولا یرتفعان نفی اور اثبات دونوں نہ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ اٹھ سکتے ہیں، بلکہ دونوں میں سے کوئی ایک ہوگا۔

نظری: وهو الذی یتوقف حصوله علی نظر و کسب

نظری اس کو کہتے ہیں، جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف ہوتا ہے۔

جیسے عقل اور نفس کا تصور، یہ تصور نظری کی مثال ہے، اور العالم حادث تصدیق نظری کی مثال ہے، ان اشیاء

کی جب تک نظر وفکر کے ذریعہ تعریف نہیں کی جائے گی، اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتیں۔

متن میں دو کل

ماتن نے فرمایا: **ولیس الکل من کل منهما.**

اس میں پہلے ''کل'' سے استغراق الافراد مراد ہے، اور دوسرے سے ''استغراق الانواع'' اور ترجمہ یوں ہو گا تصور وتصدیق کے انواع میں سے ہر ہر فرد نہ بدیہی ہے، اور نہ نظری ہے، یہاں پر دونوں ''کل'' کا لانا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر پہلا کل نہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ نوع تصور اور نوع تصدیق بدیہی نہیں ہو سکتے، تو اس میں احتمال رہے گا کہ انواع تو بدیہی یا نظری نہیں ہیں، لیکن ان کے افراد بدیہی یا نظری ہیں ''**وھکذا بالعکس**''

یہاں دو دعوے ہیں

ماتن نے دو دعوے بیان کئے ہیں

(۱) تمام تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔ (۲) تمام تصورات وتصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ کل تصورات اور کل تصدیقات بدیہی نہیں ہیں، کیونکہ اگر یہ تمام ہی بدیہی ہوتے، تو پھر ہم کسی بھی چیز سے جاہل نہ ہوتے، حالانکہ بہت سی اشیاء ہم سے مجہول ہیں، اور ان سے ہم جاہل ہیں، لہذا جہالت عدم بداہت کی دلیل ہے، اور یہ باطل ہے، اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل، لہذا تمام تصورات وتصدیقات کا بدیہی ہونا باطل ہے۔

''**و فیه نظر**'' شارح فرماتے ہیں کہ اس دلیل یعنی ''**لما جھلنا**'' میں نظر ہے، کیونکہ اس دلیل کا حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ بداہت اور جہالت دونوں جمع نہیں ہو سکتے، جو چیز بدیہی ہوگی، وہ معلوم بھی ہوگی، مجہول نہیں ہوگی، لیکن یہ نظریہ درست نہیں ہے، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز درحقیقت بدیہی ہو، لیکن ہم سے وہ مجہول ہو، اس لیے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر وکسب پر موقوف نہیں ہوتا لیکن ممکن ہے کہ وہ کسی دوسری چیز پر موقوف ہو، مثلاً توجہ عقل ونفس پر یا احساس یا حدسیات یا تجربہ پر موقوف ہو، تو جب تک موقوف علیہ کا حصول نہیں ہوگا، اس وقت تک بدیہی کا حصول ممکن نہیں ہے، کیونکہ کسی چیز کا بدیہی ہونا اس کے حصول کو مستلزم نہیں ہوتا۔

فالصواب ان یقال...... شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے: **لو کان کل واحد من التصورات و التصدیقات بدیھیا لما احتجنا...... الخ**

اگر تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہوتے، تو پھر ہم کسی تصور اور تصدیق کی تحصیل میں نظر وکسب کے محتاج نہ ہوتے، حالانکہ ہم بعض تصورات اور بعض تصدیقات کی تحصیل میں نظر وکسب کے محتاج ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ ہم ان میں سے بعض کی تحصیل میں نظر وکسب کے محتاج نہ ہوتے۔

دوسرا دعویٰ

تمام تصورات اور تصدیقات نظری نہیں ہیں، کیونکہ اگر وہ تمام ہی نظری ہوں، تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔

دور کی تعریف اور اس کی اقسام

ھو توقف الشیی علی ما یتوقف علیه ذلک الشیی بجهة واحدة ایک چیز کا موقوف ہونا اس پر، جس پر یہ چیز موقوف ہے ایک ہی جہت سے، یہ توقف کبھی ایک واسطہ تک ہوتا ہے، اور کبھی بہت سے وسائط کے ساتھ، جیسے ''ا'' موقوف ہے ''ب'' پر اور ''ب'' موقوف ہے ''ا'' پر یہ دور بمرتبہ ہے، اس کو ''دور مصرح'' کہتے ہیں اور بمراتب کی مثال ''ا'' موقوف ہے ''ب'' پر اور ''ب'' ''ج'' پر اور ''ج'' ''ا'' پر۔ اس کو ''دور مضمر'' کہا جاتا ہے۔

تسلسل کی تعریف

ھو ترتب امور غیر متناھیة غیر متناہی (نہ ختم ہونے والے) امور کا ترتب (لازم آنا)

تمام تصورات اور تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آتا ہے، جو باطل ہے، لہذا ملزوم یعنی ان تمام کا نظری ہونا بھی باطل ہے، کیونکہ اگر ہم بالفرض انہیں نظری مانیں تو جب ہم تصور و تصدیق میں سے کسی کو حاصل کرنا چاہیں گے، تو اس کا حصول علم آخر پر موقوف ہوگا، اسی طرح یہ سلسلہ چلتا چلا جائے گا، پھر اگر یہ سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا جائے، تو یہ تسلسل ہے، اور شروع کی طرف لوٹے، تو دور لازم آئے گا، تو معلوم ہوا کہ تصور و تصدیق کی تحصیل دور یا تسلسل کے طریق سے نہیں ہوسکتی۔

تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق الدور

''دور'' کے طریق سے تصور و تصدیق کی تحصیل نہیں ہوسکتی، کیونکہ حاصل الشی قبل حصولہ لازم آتا ہے، اس لیے کہ جب ''ا'' کا حصول ''ب'' کے حصول پر موقوف ہے، تو ''ب'' کا حصول سابق اور مقدم ہوا، کیونکہ ''ب'' موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ کا حصول موقوف سے پہلے ہوتا ہے، تو اس صورت میں ''ب'' موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے سابق ہوئی، اور پھر کہا کہ ''ب'' کا حصول ''ا'' کے حصول پر موقوف ہے، تو ''ا'' سابق ہوا، اس لیے کہ اس صورت میں ''ا'' موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ کا حصول موقوف سے مقدم ہوتا ہے، لہذا ''ا'' کا حصول سابق ہوا اور قاعدہ ہے کہ شی سے سابق پر جو چیز سابق ہو، وہ اس شی سے بھی سابق اور مقدم ہوتی ہے، تو ''ا'' کا حصول اپنے حصول سے پہلے ہوگیا، چنانچہ شارح نے اسے یوں کہا:

السابق علی السابق علی الشی سابق علی ذلک الشی فیکون ''ا'' حاصلا قبل

حصولہ۔

اس عبارت میں لفظ ''سابق'' تین مرتبہ استعمال کیا گیا ہے، ان میں سے پہلے ''سابق'' سے ''ا'' اور دوسرے سے ''ب'' مراد ہے، اور تیسرا مقدم اور پہلے کے معنیٰ میں ہے، اور ''شی'' سے دونوں جگہ ''ا'' مراد ہے ترجمہ یوں ہوگا:

''شی'' (ا) سے سابق (ب) پر جو (ا) سابق ہو وہ (ا) اس شی (ا) سے بھی مقدم ہوتی ہے لہذا ''ا'' اپنے حصول سے پہلے حاصل ہوگا''۔

یعنی ''ا'' کا حصول ''ب'' کے حصول پر موقوف ہے، تو ''ا'' شی ہے، اور ''ب'' سابق ہے، پھر کہا کہ ''ب'' کا حصول ''ا'' کے حصول پر موقوف ہے، تو اس صورت میں شی یعنی ''ا'' ''ب'' سے سابق ہوا، اور قاعدہ ہے کہ شی (ا) سے سابق (ب) پر جو چیز (ا) سابق ہو وہ (ا) اس شی (ا) سے مقدم ہوتی ہے، تو ''ا'' اپنے آپ سے سابق ہوگیا، یہی حاصل الشی قبل حصولہ ہے جو تقدم الشی علی نفسہ کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے، لہذا تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق دور مطلقاً چاہے بمرتبۃ، یا بمراتب ہو، باطل ہے۔

شی کا اپنے حصول سے پہلے حاصل ہو جانا، اس لیے محال ہے کہ اس میں ایک چیز کا، ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم ہونا لازم آتا ہے، جس کا بطلان بالکل واضح ہے۔

تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل

اگر تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل ہو، تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو لازم آئے گا کہ علم مطلوب کی تحصیل امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہو، یہ پہلا مقدمہ ہے، اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے، اور جو چیز محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہے، لہذا علم مطلوب کی تحصیل محال ہوگی، **فلا یکون التحصیل واقعا مع انہ واقع۔**

ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ: **حصول العلم المطلوب یتوقف علی ذلک التقدیر علی استحضار ما لا نہایۃ لہ** (علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے) سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ امور غیر متناہیہ کے استحضار پر دفعۃ واحدۃ موقوف ہوگا ایک وقت اور ایک ہی زمانہ میں یا ازمنہ غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا۔

اگر پہلا احتمال ہو کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃ واحدۃ ہو، تو یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل ہو، تو علم مطلوب کے حصول کا امور غیر متناہیہ کے دفعۃ واحدہ حصول پر موقوف ہونا لازم آئے گا، کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لیے معدات اور ذرائع ہوتے ہیں، اور یہ بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے، بلکہ پہلا اپنے بعد والے کے لیے علت بنتا ہے، جیسے پہلا قدم دوسرے قدم کے لیے علت ہوتا ہے کہ پہلا قدم اٹھے

گا، تو دوسرا بھی اٹھے گا، پیدل چلنے کی حالت میں جب یہ بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے، تو پھر یہ سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا جائے گا۔

اور اگر دوسرا احتمال ہو کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں، تو یہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے، ہاں یہ اس وقت محال ہوگا جب نفس حادث ہو، کیونکہ پھر وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود ہی نہیں ہوگا اور اگر نفس قدیم ہو، تو پھر وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود رہے گا، تو اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی علوم حاصل کرے، تو پھر اس ''استحضار'' سے آپ کی کیا مراد ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسرا احتمال ہے یعنی امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے، کیونکہ نفس قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے، اور یہ فن حکمت میں دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، اس لیے حادث نفس، غیر متناہی امور کا غیر متناہی زمانوں میں استحضار نہیں کر سکتا، یہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہے وہ بھی باطل ہے، لہذا تصور وتصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل بھی باطل ہے۔

قال: بل البعضُ من كلٍ منهما بديهيٌ والبعضُ الآخر نظريٌ يحصلُ منه بالفكرِ وهو ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ للتأدي إلى مجهولٍ وذلك الترتيبُ ليس بصوابٍ دائمًا لمناقضةِ بعضِ العقلاءِ بعضًا في مقتضى أفكارهم بل الانسانُ الواحدُ يُناقضُ نفسَهُ في وقتين فمَسَّتِ الحاجةُ إلى قانونٍ يُفيدُ معرفةَ طرقِ اكتسابِ النظرياتِ من الضرورياتِ والإحاطةَ بالصحيحِ والفاسدِ من الفكرِ الواقعِ فيها وهو المنطق و رَسَمُوه بأنه آلةٌ قانونيةٌ تعصِمُ مراعاتُها الذهنَ عن الخطاءِ في الفكرِ

ترجمہ: ماتن نے کہا: بلکہ تصور وتصدیق میں سے ہر ایک سے بعض بدیہی ہے، اور بعض نظری، جو فکر سے حاصل ہوتا ہے، اور فکر: امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے نامعلوم تک پہونچنے کے لیے، اور یہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی، کیونکہ بعض عقلا اپنے اپنے افکار کے مقتضا میں دوسرے بعض کے مخالف ہیں، بلکہ ایک ہی شخص دو (مختلف) وقتوں میں اپنی (آراء وافکار کی) مخالفت کرتا ہے، اس لیے ایک ایسے قانون کی ضرورت محسوس ہوئی، جو ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنیکے طریقوں کی شناخت کا اور ان میں واقع ہونے والی صحیح اور فاسد فکر کے احاطہ کا فائدہ پہنچائے، اور وہ قانون منطق ہے، اور اس کی مناطقہ نے یوں تعریف کی ہے: الة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فی الفکر (منطق ایک ایسا قانون آلہ ہے، جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے)۔

أقول: لا يَخلُو إما أن يكونَ جميعُ التصوراتِ والتصديقاتِ بديهيًا أو يكونَ جميعُ التصوراتِ والتصديقاتِ نظريًا أو يكونَ بعضُ التصوراتِ والتصديقاتِ بديهيًا

والبعضُ الأخرُ منهما نظريًافالأقسامُ منحصرةٌفيها ولمّا بَطَلَ القسمانِ الأولانِ تعيَّنَ القسمُ الثالثُ وهوأن يكونَ البعضُ من كلٍ منهما بديهيًا والبعضُ الأخرُ نظريًا والنظريُّ يُمْكِنُ تحصيلُه بطريقِ الفكرِ من البديهيِّ لأنَّ مَنْ عَلِمَ لزومَ أمرٍلأخرَثم عَلِمَ وجودَ الملزومِ حَصَلَ له من العِلْمَيْنِ السَّابِقَيْنِ. وهما العلمُ بالملازمةِ والعلمُ بوجودِ الملزومِ. العلمُ بوجودِاللازمِ بالضرورةِ فلولم يكنْ تحصيلُ النظريِّ بطريقِ الفكر لم يحصلِ العلمُ الثالثُ من العلمين السابقين لأنّه يحصلُ بَطريقِ الفكرِو الفكرُ هو ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ لِلتأدّى إلى المجهولِ كما إذاحاوَلْنا تحصيلَ معرفةِ الإنسان وقد عرفنا الحيوانَ والناطقَ رتَّبْنا هما بأنْ قدَّ مْنا الحيوانَ وأخّرناالناطقَ حتى يتأدىٰ الذهنُ منه إلىٰ تصورِ الإنسانِ وكما إذاأَرَدْنَا التصديقَ بأنَّ العالَمَ حادثٌ وَسَّطْنا المتغيِّرَبَيْنَ طَرَفَي المطلوبِ وحكَمنا بأنّ العالَمَ متغيرٌو كلُّ متغيرٍ حادثٌ فحصَل لنا التصديقُ بحدوث العالَمِ.

والترتيبُ فى اللغةِ جعلُ كلِّ شيءٍ فى مرتبته وفى الاصطلاحِ جعلُ الأشياءِ المتعددةِ بحيثُ يُطْلَقُ عليها اسمُ الواحدِ ويكون لبعضها نسبةٌإلى البعض الأخر بالتقدُّمِ والتاخُّرِو المرادُ بالأمورِ: ما فوق الأمرِالواحدِ وكذلك كلُّ جمعٍ يُستعملُ فى التعريفاتِ فى هذالفن وانما اعتبرتِ الأمورُلأنَّ الترتيبَ لايمكن إلابين شيئين فصاعدًا، وبالمعلومةِ :الأمورُالحاصلةُ صورُهاعندالعقلِ وهى تَتَناولُ التصوريَّةَ والتصديقيَّةَمن اليقينياتِ والظنياتِ والجهلياتِ فإنَّ الفكرَ كما يَجْرى فى التصوراتِ يجرى ايضاً فِى التصديقاتِ وكما يكونُ فى اليقيني يكون ايضاً فِى الظنّى والجهليّ أمّا الفكرُ فى التصورِو التصديقِ اليقينيِّ فكما ذَكَرْنا وأمافى الظنى فكقولنا هذاالحائطُ ينتشرُمنه الترابُ وكلُّ حائطٍ ينتشرُمنه الترابُ ينهدمُ فهذاالحائط ينهدم أمافى الجهلِ فكما إذا قيل العالَمُ مستغنٍ عن المؤثرِ وكلُّ مستغنٍ عن المؤثر قديمٌ فالعالَمُ قديمٌ لايقال العِلْمُ من الألفاظِ المشتركةِ فإنّه كما يُطْلَقُ على الحصولِ العقليِّ كذلك يُطلق على الاعتقادِالجازمِ المطابقِ الثابتِ وهوأخصُّ من الأوّلِ ومن شرائط التعريفاتِ: التحرزُ عن استعمالِ الالفاظِ المشتركةِ لأنّانقول الالفاظُ المشتركةُ لاتُستعملُ فِى التعريفاتِ إلاإذاقامتْ قرينةٌ تدل على تعيينِ الألفاظِ من معانِيْهَا وههنا قرينةٌ دالةٌ على أنَ المرادَ بالعلمِ المذكورِ فى التعريف: الحصولُ العقليُّ فانه لم يُفَسِّرْه فى هذاالكتابِ إلابه وإنما اعْتُبرَالجهلُ فى المطلوب حيث قال للتأدى إلى المجهولِ لاستحالةِ استعلامِ المعلومِ وتحصيلِ الحاصلِ وهوأعمُّ من

أن يكونَ تصوريًا أو تصديقيًا أماالمجهولُ التصوريُّ فاكتسابُه من الأمورِ التصوريةِ وأماالمجهولُ التصديقيُّ فاكتسابه من الأمورِ التصديقيةِ.

ومن لطائفِ هذاالتعريفِ أنه مشتملٌ على العللِ الأربعِ فالترتيبُ إشارةٌ إلى العلةِ الصوريةِ بالمطابقةِ فإنَّ صورةَ الفكرِ هى الهيئةُ الاجتماعيةُ الحاصلةُ للتصوراتِ والتصديقاتِ كالهيئةِالحاصلة لأجزاءِ السريرِ فِى اجتماعِها وترتيبِها وإلى العلة الفاعلية بالالتزام إذلابدلكل ترتيبٍ من مرتبٍ وهى القوةُ العاقلةُ كالنَّجَّارِلِلسَّرِيْرِ ، وأمورٌ معلومةٌ إشارةٌ إلى العلةِ الماديةِ كقطعِ الخشبِ للسريرِ وللتأدّى إلى مجهولٍ إشارةٌ إلى العلةِ الغائيةِ فإنّ الغرضَ من ذلك الترتيبِ ليس إلاأن يتأدّىٰ الذهنُ إلى المطلوبِ المجهولِ كجلوسِ السلطانِ مثلًا للسريرِ وذلك الترتيبُ أى الفكرُ ليس بصوابٍ دائمًا لأنّ بعضَ العقلاء يناقض بعضًافي مقتضى أفكارِ هم فمن واحدٍ يتأدّى فكرُه إلى التصديقِ بحدوثِ العالم ومن أخرَإلى التصديقِ بقِدَمِه بل الإنسانُ الواحِدُيناقض نَفسه بحسب الوقتين فقد يفكّرويُؤدّى فكرُه إلى التصديقِ بقِدمِ العالَم ثم يفكّروَيَنْسَاقُ فكرُه إلى التصديقِ بحُدُوثِه فالفكرَانِ ليسا بصوابَينِ والإلزم اجتماعُ النقيضينِ فلايكون كلُّ فكرٍصوابًافمَسَّتِ الحاجةُ إلى قانونٍ يفيدُ معرفةَ طرقِ اكتسابِ النَّظرِيَّاتِ التصورِيَّةِ والتصديقةِ من ضرورياتهما والإحاطةُ بالأفكارِ الصحيحةِ والفاسدةِ الواقعةِ فيها أى فى تلك الطرقِ حتى يُعرفَ منه أنّ كلَّ نظريٍ بأىِّ طريقٍ يُكْتَسَبُ وأىَّ فكرٍ صحيحٌ وأىَّ فِكرٍفاسدٌ و ذلك القانونُ هو المنطقُ وإنماسُمِّى به لأنَّ ظهورَ القوةِ النُّطقيةِ إنَّما يحصُل بسببه.

ورَسَموه بأنّه الَةٌ قانونيةٌ تعصِم مراعاتُها الذهنَ عن الخطاءِ فِى الفكرِ فالآلة هى الواسطةُ بَين الفاعلِ ومنفعلِه فى وصولِ اثرِه إلَيْه كالمنْشار للنَجّارفإنّه واسطةٌ بينه وبين الخَشَبِ فِى وُصولِ أثره إليه فالقيدُ الأخيرُ لإخراجِ العلةِ المتوسطةِ فإنها واسطةٌ بين فاعلِها ومنفعِلها إذعلةُعلةِ الشيءِ علةٌ لذلك الشيءِ بالواسطةِ فإنّ "آ"إذاكان علة ا"ب" و"ب" علة ر "ج" فكان "آ"علة ر "ج" ولكن بواسطة "ب" إلاأنها ليست بواسطةٍ بينهما فى وصولِ أثرِالعلة البعيدةِإلى المعلول لأن أثرَالعلةِ البعيدة لايَصِلُ إلى المعلولِ فضلاًعن أن يُتوَسَّطَ فى ذلك شيءٌ أخرو إنما الواصلُ إليه أثرُ العلةِ المتوسطةِ لأنه الصادرُ منها وهى من البعيدة والقانون هوأمر كليٌّ يَنطبقُ على جميعِ جزيئاتِه لِيُتعرفَ أحكامُها منه كقول النحاة "الفاعل مرفوع" فإنه أمرٌ

كـلـيٌّ منطبق على جميعِ جزئياته يُتعرف أحكامُ جزئياتِه منه حتى يُتعرف منه أن زيدًا مـر فـوع فـي قـولـنـا " ضرب زيد" فإنه فاعل وإنما كان المنطقُ آلةً لأنَهُ واسطةٌ بين الـقـوةِ الـعـاقلةِ وبين المطالبِ الكسبيَّةِ في الاكتساب وإنما كان قانونًا لأن مسائله قـوانينُ كليّةٌ منطبقةٌ على سائرِ جزئياتِها كما إذا عرفنا أن السالبةَ الضرورية تنعكس إلـى سالبةٍ دائمةٍ عرفنا منه أن قولَنا لاشيءَ من الإنسان بحجرٍ بالضرورةِ ينعكسُ إلى قولنا لاشيء من الحجر بانسانٍ دائمًا.

وإنـمـا قـال تعصم مراعاتُها الذهنَ لأن المنطقَ ليس نفسه تعصمُ الذهن عن الخطاء وإلالم يعْرِض للمنطقى خطاءٌ أصلاً وليس كذلك فإنه ربما يُخطأُ لاهمال الألة هذا هـو مـفـهـوم التـعـريف وأمـا احترازاته فالالة بمنزلة الجنس والقانونيةُ بمنزلةالفصل يُخرج الألات الجزنية لأربابِ الصنائع وقوله تعصم مراعا تُها الذهنَ عن الخطاءِ في الـفكرِيُخرج العلوم القانونية التي لاتعصم مراعاتُها الذهن عن الضلالِ في الفكرِ بل فـي الـمـقال كالعلوم العربية وإنما كان هذاالتعريفُ رسمًالأن كونَه آلةً ، عارضٌ من عـوارضـه فـإنَ الـذاتـيَّ لـلـشـيء انما يكون له في نفسه والألية للمنطق ليست له في نـفـسـه بل بالقياس إلى غيره من العلومِ الحُكمية ولأنه تعريفٌ با لغاية إذغاية المنطقِ الـعـصـمةُ عـن الخطاء في الفكر وغايةُ الشيءِ تكون خارجة عنه والتعريفُ بالخارجِ رسمٌ.

وههـنـا فائدةٌ جليلةٌ وهي أن حقيقةَ كلِّ علمٍ مسائلُه لأنه قد حصلتْ تلك المسائلُ أولاًثـم وُضـع اسـمُ الـعـلـم بـإزائهـا فلاتكون له ماهيةٌ و حقيقةٌ وراءَ تلك المسائلِ فـمـعـرفـتُـه بـحـسـب حدِّه وحَقيقتِه لا تحصُل إلابالعلم بجميع مسائلِه وليس ذلك مـقـدمةً لـلـشـروع فيـه وإنـمـا الـمـقـدمةُ معرفتُه بحسبِ رَسمِه فلهذا صرَّح بقوله وَرَسـمُـوهُ دُوْنَ أن يـقـولَ وَحـدُّوه إلى غيرِ ذلك من العباراتِ تنبيهًا على أنّ مقدمةَ الشُّـرُوعِ فـي كُـلِّ علمٍ رَسْمُهُ لاحدُّه فإن قلت العلمُ بالمسائلِ التصديقُ بها و معرفةُ الـعـلـم بـحـدِّه تـصـوُّره والتـصـوُّرلا يُستفادُ من التصديق قلتُ العلمُ بالمسائل هو التصديقُ بالمسائل حتى إذا حصل التصديقُ بجميع المسائلِ حصل العلمُ المطلوبُ ولـكـن تـصـورُ الـعلمِ المطلوب بحدِّه يَتوقف على تصورِ تلك التصديقاتِ لا على نفسها فالتّصورُ غيرُ مستفادٍ من التصديقِ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: کہ خالی نہیں، اس سے کہ کل تصورات وتصدیقات بدیہی ہونگے یا کل نظری ہوں

گے یا بعض تصورات اور بعض تصدیقات بدیہی ہوں گے اور بعض نظری، چنانچہ تمام اقسام انہیں میں منحصر ہیں، اور جب پہلی دونوں قسمیں باطل ہوگئیں تو تیسری قسم متعین ہوگئی، اور وہ یہ کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں۔

اور نظری کو بدیہی سے فکر کے ذریعہ سے حاصل کرنا ممکن ہے، کیونکہ جو شخص ایک امر کا لزوم دوسرے امر کے لیے جان لے، پھر ملزوم کا وجود (بھی) جان لے، تو اسے ان سابق دو علموں یعنی علم الملازمہ اور علم بوجود الملزوم سے ضروری طور پر لازم کے وجود کا علم حاصل ہو جائے گا سو اگر نظری کی تحصیل فکر کے ذریعہ سے ممکن نہ ہوتی، تو پہلے دو علموں سے تیسرا علم حاصل نہ ہوتا، کیونکہ علم ثالث کا حصول فکر کے ذریعے سے ہے۔

اور ''فکر'' امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے نامعلوم تک پہونچنے کے لیے، جیسے جب ہم انسان کی معرفت حاصل کرنا چاہیں، اور ہم حیوان اور ناطق کو جانتے ہوں، تو ان کو یوں ترتیب دیں گے کہ حیوان کو مقدم اور ناطق کو موخر کریں گے تاکہ اس سے انسان کے تصور تک ذہن پہونچ جائے اور اسی طرح جب ہم حدوث عالم کی تصدیق چاہیں، اور مطلوب کی دونوں طرفوں کے درمیان (لفظ) المتغیر کو رکھ کر یوں کہیں العالم متغیر وکل متغیر حادث تو ہمیں عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی، اور ترتیب لغت میں ہر چیز کو اس کے درجہ میں رکھنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں بہت سی اشیاء کو اس طرح ملا دینا کہ ان کو ایک کہا جا سکے اور ان میں سے بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف تقدم و تاخر کے ساتھ ہو اور امور سے مافوق الواحد مراد ہے، اور اسی طرح ہر وہ جمع جو اس فن کے اندر تعریف میں مستعمل ہو، اور امور کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ ترتیب دو یا اس سے زائد چیزوں کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور ''معلومہ'' سے وہ امور مراد ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوں اور یہ امور تصورات اور تصدیقات یقینیہ، ظنیہ اور جہلیہ کو شامل ہیں، کیونکہ فکر، جیسے تصورات میں جاری ہوتی ہے، ویسے ہی تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے، اور جیسے یقینی میں ہوتی ہے ویسے ہی ظنی اور جہلی میں ہوتی ہے ہم تصور اور تصدیق یقینی میں فکر کی مثالیں ذکر کر چکے ہیں، تصدیق ظنی میں اس کی مثال جیسے ہمارا قول: اس دیوار سے مٹی جھڑتی ہے، اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑے، گر جائے گی، پس یہ دیوار گر جائے گی، اور جہل مرکب میں، جیسے کہا جائے کہ: عالم موثر سے بے نیاز ہے، اور ہر وہ چیز جو موثر سے بے نیاز ہو، قدیم ہوتی ہے، اس لیے عالم قدیم ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ لفظ علم مشترک الفاظ میں سے ہے کیونکہ اس کا اطلاق جیسے حصول عقلی پر ہوتا ہے، ویسے ہی پختہ اعتقاد مطابق واقع پر بھی ہوتا ہے، اور یہ اول سے اخص ہے، اور مشترک الفاظ کے استعمال سے اجتناب تعریفات کی شروط میں سے ہے؟

اس لیے کہ ہم کہیں گے کہ الفاظ مشترکہ تعریفات میں استعمال نہیں ہوتے، مگر اس وقت (استعمال جائز ہوتا ہے) جبکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو ان کے معانی کی مراد کی تعیین پر دلالت کرتا ہو، اور یہاں ایک ایسا قرینہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ علم سے جو تعریف میں ذکر کیا گیا ہے، حصول عقلی مراد ہے، کیونکہ ماتن نے اس کتاب میں اس کی تفسیر صرف اسی کے ساتھ کی ہے، اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا حیث قال..... للتادی إلی المجهول اس واسطے کہ معلوم چیز کو دریافت کرنا اور حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا محال ہے، مطلوب کا مجہول ہونا عام ہے، تصوری ہو یا تصدیقی، اب وہ جو مجہول تصوری ہے، اس کا اکتساب امور تصوریہ سے ہوگا، اور مجہول تصدیقی کا اکتساب امور تصدیقیہ سے ہوگا۔

اور اس تعریف کی خوبیوں میں سے ہے کہ یہ تعریف علل اربعہ پر مشتمل ہے، چنانچہ ''ترتیب'' علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ ہے، کیونکہ فکر کی صورت وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے، اس ہیئت کی طرح جو تخت کے اجزاء کو ان کے مجتمع اور مرتب ہونے میں حاصل ہوتی ہے، اور علت فاعلیہ کی طرف اشارہ ہے بطریق الالتزام، کیونکہ ہر ترتیب کے لیے کسی مرتب کا ہونا ضروری ہے، اور وہ قوت عاقلہ ہے، جیسے بڑھئی تخت کے لیے ہوتا ہے، اور ''امور معلومہ'' علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے، جیسے تخت کے لیے لکڑی کے ٹکڑے اور للتادی الی مجهول علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ اس ترتیب سے صرف یہی غرض ہے کہ مطلوب مجہول تک ذہن کی رسائی ہو، جیسے بادشاہ کی نشست تخت کے لیے مثلاً۔

اور یہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوتی، کیونکہ بعض عقلا اپنے اپنے افکار و نظریات کے مقتضا میں دوسرے بعض سے مخالف ہیں، ایک کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہونچتی ہے، اور دوسرے کی فکر عالم کے قدیم ہونے کی طرف، بلکہ شخص واحد دو (مختلف) وقتوں میں اپنی (آراء و افکار کی) مخالفت کرتا ہے، چنانچہ کبھی فکر کرتا ہے، اور اس کی فکر عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق کی طرف پہونچتی ہے پھر فکر کرتا ہے، اور اس کی فکر عالم کے حدوث کی تصدیق کی طرف جاتی ہے، پس یہ دونوں فکریں صحیح نہیں ہوسکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا، بہر حال ہر فکر صحیح نہیں ہوتی اس لیے ایک ایسے قانون کی ضرورت واقع ہوئی، جو ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کے طریقوں کی شناخت کا اور ان میں واقع ہونے والی صحیح اور فاسد فکر کے احاطہ کا فائدہ پہونچائے، یہاں تک کہ اس سے یہ معلوم ہو جائے کہ ہر نظری کو کس طریق سے حاصل کیا جاسکتا ہے، اور کونسی فکر صحیح اور کونسی فکر فاسد ہے۔

اور وہ قانون منطق ہے، اور اس کا نام منطق اس لیے رکھا گیا کہ قوت گویائی کا ظہور منطق ہی کے سبب سے ہوتا ہے، اور مناطقہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''وہ ایک قانونی آلہ ہے، جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے''، پس ''آلہ'' وہ فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان منفعل تک فاعل کے

اثر کے پہونچنے میں واسطہ ہے، جیسے آرہ بڑھئی کے لیے کہ وہ بڑھئی اور لکڑی کے درمیان لکڑی تک بڑھئی کے اثر پہونچنے میں واسطہ ہے، پس آخری قید علت متوسطہ کو نکالنے کے لیے ہے، کیونکہ وہ بھی فاعل ومنفعل کے درمیان واسطہ ہے اس لیے کہ شی کی علت کی علت بالواسطہ اس شی کی علت ہوتی ہے، کیونکہ جب ''ا'' علت ہو ''ب'' کے لیے اور ''ب'' علت ہو ''ج'' کے لیے تو ''ا'' علت ہوگا ''ج'' کے لیے لیکن ''ب'' کے واسطہ سے مگر علت متوسطہ فاعل ومنفعل کے درمیان علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہونچنے میں واسطہ نہیں ہے، کیونکہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہونچتا چہ جائیکہ اس میں کوئی دوسری چیز واسطہ ہو، بلکہ معلول تک علت متوسطہ کا اثر پہونچتا ہے، اس لیے کہ وہی اس سے صادر ہے، اور علت متوسطہ علت بعیدہ سے۔

اور قانون وہ امر کلی ہے، جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، تاکہ اس سے اس کے جزئیات کے احکام معلوم ہوں، جیسے نحویوں کا قول الفاعل مرفوع امر کلی ہے، جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہے، اس سے اسکے جزئیات کے احکام معلوم ہوتے ہیں حتیٰ کہ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرب زید میں زید مرفوع ہے کیونکہ یہ فاعل ہے، اور منطق آلہ اس لیے ہے کہ وہ اکتساب میں قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہے، اور ''قانون'' اس لیے ہے کہ اس کے مسائل کلی قوانین ہیں، جو تمام جزئیات پر منطبق ہیں، مثلاً جب ہمیں معلوم ہے کہ سالبہ ضروریہ، سالبہ دائمہ کی طرف منعکس ہوتا ہے، تو اس سے ہم یہ معلوم کرلیں گے کہ ہمارا قول لا شیءَ من الانسان بحجر بالضرورة منعکس ہوگا لا شيي من الحجر بانسان دائما کی طرف اور "تعصم مراعاتها الذهن" اس لیے کہا کہ نفس منطق ذہن کو خطاء فی الفکر سے نہیں بچاتی، ورنہ کسی منطقی کو کوئی غلطی پیش نہ آتی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ وہ آلہ کو استعمال نہ کرنے کی وجہ سے غلطی کرتا ہے، یہ تو تعریف کا مفہوم ہے۔

باقی رہے تعریف کے احترازات: سو لفظ ''آلہ'' بمنزلہ جنس ہے اور ''قانونیہ'' بمنزلہ فصل ہے، جو پیشہ وروں کے جزئی آلات کو نکال دیتا ہے، اور ماتن کا قول: "تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر" ان قانونی علوم کو نکال دیتا ہے جن کی رعایت ذہن کو فکری گمراہی سے نہیں بچاتی، بلکہ صرف مقالی غلطی سے بچاتی ہے، جیسے علوم عربیہ، اور یہ تعریف ''رسم'' اس لیے ہے کہ اس کا آلہ ہونا عوارض میں سے ایک عارض ہے، اس لیے کہ شی کا امر ذاتی تو اس کے لیے فی نفسہ ہوتا ہے، اور منطق کے لیے آلہ ہونا فی نفسہ نہیں ہے، بلکہ دیگر علوم یعنی علوم حکمیہ کے لحاظ سے ہے، اور اس لیے بھی کہ یہ تعریف بالغایہ ہے، کیونکہ منطق کی غایت ''العصمة عن الخطا'' ہے اور غایت شی، شی سے خارج ہوتی ہے، اور تعریف بامر خارج ''رسم'' ہوتی ہے۔

اور یہاں ایک عظیم فائدہ ہے اور وہ یہ کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں کیونکہ اولاً یہ مسائل حاصل

ہوتے ہیں، پھر ان کے مقابلے میں کوئی نام تجویز کرلیا جاتا ہے، پس علم کی ماہیت وحقیقت ان مسائل کے علاوہ اور کچھ نہیں، تو علم کی شناخت حقیقی تعریف کے لحاظ سے حاصل نہیں ہوسکتی، مگر اس کے تمام مسائل کے علم کے ساتھ، اور یہ مقدمۃ الشروع فی العلم نہیں ہے، بلکہ مقدمہ تو علم کو اس کی رسم کے اعتبار سے پہچاننا ہے، یہی وجہ ہے کہ ماتن نے اپنے قول ورسموہ کی تصریح کی ہے، اور حدوہ یا اس کے مثل اور کوئی عبارت نہیں لائے، اس بات پر تنبیہ کے لیے کہ ہر علم کے شروع کا مقدمہ، اس علم کی رسم ہوتی ہے نہ کہ حقیقی تعریف۔

اگر آپ یہ کہیں کہ علم بالمسائل وہ تصدیق بالمسائل ہے، اور علم کو اس کی حد کے ساتھ جاننا اس کا تصور ہے، اور تصور تصدیق سے حاصل نہیں ہوتا؟

تو میں کہوں گا کہ علم بالمسائل تو تصدیق بالمسائل ہی ہے، یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہوگی، تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا اس کی حد کے ساتھ تصور، ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نہ کہ نفس تصدیقات پر، پس تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوا۔

بعض تصورات وتصدیقات بدیہی اور بعض نظری

شارح فرماتے ہیں کہ تصورات وتصدیقات کے بدیہی اور نظری ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں لیکن بنیادی طور پر تین اقسام اور صورتیں ہیں، جن میں سے دو غلط اور ایک درست ہے، ایک قسم یہ ہے کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہیں اور دوسری یہ ہے کہ تمام نظری ہیں، یہ دونوں افراط وتفریط سے دوچار ہیں، تیسری صورت معتدل ہے، اور یہی درست ہے، وہ یہ کہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں، اور بعض نظری ہیں۔

نظری کا حصول کس سے؟

جو چیز نظری ہو اس کا حصول فکر کے ذریعہ بدیہی سے ہوتا ہے، اگر تصور نظری ہے، تو اس کا حصول تصور بدیہی سے ہوتا ہے، اسی طرح تصدیق نظری کا حصول، تصدیق بدیہی سے ہوتا ہے کیونکہ جب یہ معلوم ہو کہ یہ چیز فلاں چیز کو لازم ہے یعنی اسے لازم شی اور اس کے ملزوم کا علم ہے، تو ان دونوں علموں سے یعنی ملازمت کے علم اور ملزوم کے علم سے ایک تیسری چیز کا علم ضروری طور پر معلوم ہو جائے گا، اور وہ علم بوجود اللازم ہے، اس تیسری چیز کا علم فکر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، فکر کے بغیر اس کا حصول ناممکن ہے۔

فکر مناطقہ کی نظر میں

فکر کی تعریف: هو ترتيبُ أمورٍ معلومة للتادي إلى المجهول معلوم امور کو اس طرح مرتب کرنا

کہ اس سے مجہول چیز تک پہونچا جا سکے، اور اس کا علم حاصل ہو جائے، جیسے جب ہم انسان کی معرفت حاصل کرنا چاہیں، اور ہمیں حیوان اور ناطق کا بھی علم ہے، تو ہم ان دونوں میں ترتیب اس طرح دیں گے کہ حیوان کو مقدم اور ناطق کو موخر کر کے یوں کہیں گے حیوان ناطق تو اس سے ہمیں انسان کی شناخت حاصل ہو جائے گی، یہ تو تصور کی مثال تھی، اور تصدیق کی مثال اس طرح کہ العالم حادث یہ مطلوب ہے، ہم نے حد اوسط "المتغیر" کو اس مطلوب کے دونوں طرف رکھ کر یوں کہا: العالم متغیر وکل متغیر حادث، تو اس طریقے سے ہمیں عالم کے ناپائیدار اور حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔

فکر کی تعریف کا مختصر خلاصہ مثالوں کے ساتھ واضح کرنے کے بعد شارح فکر کی تعریف میں ذکر کردہ تمام الفاظ کی بالترتیب تشریح ذکر کرتے ہیں:

''ترتیب کا لغوی معنیٰ'': جعل کل شیی فی مرتبته ہر چیز کو اس کے مرتبے اور درجے میں رکھنا، جو اس کی شان ومنصب کے مناسب ہو، اور اصطلاحی تعریف جعل الاشیاء المتعددة بحیث یطلق علیها اسم الواحد، ویکون لبعضها نسبة الی بعض الاخر بالتقدم والتاخر بہت سی اشیاء اور امور کو اس طرح مجتمع کر دیا جائے کہ وہ سب مل کر یکجان ہو جائیں، اور ان سب پر ایک ہی نام پکارا جائے اور ان میں سے بعض کو بعض سے تقدم وتاخر کے لحاظ سے نسبت ہو یعنی بعض مقدم اور بعض موخر ہوں، جیسے حیوان ناطق یہ دو چیزوں کا مجموعہ ہے، اس پر شی واحد یعنی انسان کا اطلاق ہوتا ہے۔

جمع کے بارے میں منطق میں قاعدہ کلیہ

علم منطق میں جب بھی تعریفات میں جمع کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے، تو اس سے مافوق الواحد یعنی ایک سے اوپر، دو یا اس سے زیادہ امر مراد ہوتے ہیں گویا یہ ایک فن اور علم کی اصطلاح اور اس کا عرف ہے، تعریف میں مجاز کا استعمال نہیں ہے، چنانچہ یہاں بھی فکر کی تعریف میں ''امور'' سے مافوق الواحد ہی مراد ہے، کیونکہ ترتیب ایک امر میں نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے لیے کم از کم دو چیزوں کا ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔

فکر کی تعریف میں فرمایا: معلومة اس سے وہ تمام امور مراد ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوتی ہیں، چاہے ان کا تعلق تصورات سے ہو، چاہے تصدیقات سے، کیونکہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے، اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے، تصدیقات چاہے یقینی ہوں، چاہے ظنی اور جہلی، تصور اور تصدیق یقینی کی مثال پہلے گذر چکی ہے۔

تصدیق ظنی کی مثال: هذا الحائط ینتشر منه التراب، وکل حائط ینتشر منه التراب ینهدم نتیجہ آئے گا، هذا الحائط ینهدم اس میں صغری یقینی ہے، اور کبریٰ ظنی ہے، کیونکہ ہر دیوار جس سے کہ مٹی گرے، وہ منہدم نہیں ہوتی، لیکن چونکہ نتیجہ اخص اور ارذل کے تابع ہوتا ہے، اس لیے پورا قضیہ ظنی کہلایا۔

تصدیق جہلی کی مثال: العالم مستغن عن المؤثر ، وکل مستغن عن الموثر قدیم نتیجہ آئے گا، العالم قدیم، اس قضیہ میں صغریٰ جہالت پرمبنی ہے، کیونکہ اس دنیا میں کوئی چیز کسی موثر اور اثر انداز سے مستغنی اور بے نیاز نہیں ہے، البتہ کبریٰ درست ہے کہ وہ چیز جو موثر سے بے نیاز ہو، وہ قدیم ہوتی ہے، لیکن چونکہ نتیجہ اخص اور ارذل کے تابع ہوتا ہے، اس لیے پورا قضیہ جہلی کہلایا۔

تعریفات میں مشترک الفاظ سے اجتناب ضروری ہے

فکر کی تعریف میں معلومة کہہ کر ''علم'' کا لفظ استعمال فرمایا، معترض کہتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے، کیونکہ علم مشترک الفاظ میں سے ہے، اور تعریفات میں مشترک الفاظ کا استعمال درست نہیں ہوتا، اس لیے کہ تعریف سے توضیح وتشریح اور وضاحت مقصود ہوتی ہے، جبکہ یہ مقصد مشترک الفاظ سے حاصل نہیں ہوتا، چنانچہ ''علم'' بھی دو معنوں میں مشترک ہے، ایک حصول عقلی اور دوسرا اعتقاد جازم مطابق ثابت کے معنیٰ میں، یہ دوسرا معنیٰ پہلے سے اخص ہے، کیونکہ یہ تصدیق کی ایک خاص قسم ہے، اور تصدیق اس علم کی قسم ہے، جو معنیٰ اول کے ساتھ متصف ہوتا ہے، تو پہلا معنیٰ عام اور دوسرا معنیٰ خاص ہوا، لہذا ''علم'' جب مشترک الفاظ میں سے ہے، تو اسے فکر کی تعریف میں ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں مشترک الفاظ کا استعمال علی الاطلاق ممنوع نہیں ہے، بلکہ اس وقت ممنوع ہوتا ہے، جب وہاں کوئی ایسا قرینہ اور علامت نہ ہو، جو اس مشترک لفظ کے ایک خاص معنیٰ کو متعین کردے، لیکن اگر وہاں کوئی ایسا قرینہ اور علامت موجود ہے، جس سے اس کے خاص معنیٰ کی تعیین ہو جاتی ہے، تو پھر تعریف میں مشترک لفظ کا استعمال جائز ہوتا ہے، اور یہاں قرینہ یہ ہے کہ ماتن نے اپنی کتاب میں ہر جگہ ''علم'' سے پہلا معنیٰ یعنی ''حصول عقلی'' ہی مراد لیا ہے۔

اور فکر کی تعریف میں فرمایا: للتادی الی المجهول

چند امور کو اس لیے ترتیب دی جاتی ہے، تا کہ اس سے مجہول تک پہنچا جا سکے اور مجہول چیز کا علم حاصل ہو جائے، الی المجہول اس لیے فرمایا کہ اگر اس چیز کا پہلے سے علم ہے، تو پھر اس کو حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے، جو درست نہیں ہے اور یہ ''مجہول'' عام ہے چاہے مجہول تصوری ہو یا مجہول تصدیقی ہو، اگر مجہول تصوری ہو تو اس کی تحصیل معلوم تصوری سے ہوگی اور اگر مجہول تصدیقی ہے، تو اس کا اکتساب معلوم تصدیقی سے ہوگا۔

علل اربعہ کی وجہ حصر

فاعل مختار سے جو فعل بھی صادر ہوتا ہے، اس میں چار علتیں پائی جاتی ہیں علت صوریہ، مادیہ، فاعلیہ اور غائیہ۔

وجہ حصر: علت اپنے معلول سے خارج ہوگی یا داخل، اگر داخل ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، اس علت

سے معلول کا وجود بالفعل ہوگا، یا بالقوہ، اگر بالقوہ ہو، تو اسے علت مادیہ کہتے ہیں، جیسے چار پائی کے لیے لکڑی، اور اگر بالفعل ہو، تو اسے علت صوریہ کہتے ہیں، جیسے مجموعہ چار پائی، اور جب علت معلول سے خارج ہو، تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو اس سے معلول کا براہ راست صدور ہوگا یا اس کے لیے باعث اور سبب ہوگی پہلی صورت میں علت فاعلیہ ہے، جیسے بڑھئی چار پائی کے لیے اور دوسری صورت میں علت غائیہ ہے، جیسے چار پائی پر بیٹھنا، لیٹنا وغیرہ۔

فکر کی تعریف میں علل اربعہ

''فکر'' کی تعریف میں چاروں علتیں پائی جاتی ہیں، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

لفظ ''ترتیب'' سے علت صوریہ کی طرف مطابقۃ اشارہ ہے، کیونکہ ''فکر'' کی ایک صورت ہوتی ہے، جس طرح چار پائی کے تمام اجزاء کو جب مرتب اور جمع کر لیا جائے، تو ایک خاص ہیئت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح تصورات اور تصدیقات کو جمع کرنے اور مرتب کرنے کے بعد ایک خاص ہیئت حاصل ہوتی ہے، وہ ''فکر'' کی ہی صورت ہے، جس کی طرف ''ترتیب'' سے اشارہ فرمایا۔

اور لفظ ''ترتیب'' سے علت فاعلیہ کی طرف التزاماً اشارہ ہوتا ہے، اور وہ اس طرح کہ جو بھی ترتیب ہوتی ہے، اس کے لیے کوئی نہ کوئی مرتب ضرور ہوتا ہے، اور وہ قوت عاقلہ ہے، جیسے چار پائی کے لیے بڑھئی۔

اور امور معلومۃ فکر کے لیے بمنزلہ مادہ ہیں، اس سے علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے، جیسے چار پائی کے لیے لکڑی کے ٹکڑے اور اجزاء۔ اور فکر سے چونکہ مجہول تک رسائی پیش نظر ہوتی ہے، اور اس تمام کاروائی سے یہی مقصود ہوتا ہے، اس لیے علت غائیہ کی طرف لـلتادي الى المجهول سے اشارہ فرمایا، جیسے بادشاہ کا چار پائی پر بیٹھنا، یہ چار پائی کی غرض وغایت ہے۔

فکر میں غلطی اور منطق کی ضرورت

معلوم تصورات اور تصدیقات سے جو مجہول تصورات وتصدیقات فکر کے ذریعہ حاصل کئے جاتے ہیں، اس میں غلطی واقع ہو جاتی ہے، اور بسا اوقات بڑے بڑے عقلاء اور دانشوروں سے فکر میں غلطی واقع ہوتی ہے حتیٰ کہ ایک سائنس دان ایک وقت میں کچھ سوچتا ہے، اور دوسرے وقت میں کچھ اور ہی سوچتا ہے، اس کی افکار ونظریات میں اختلاف اور تناقض پایا جاتا ہے، اس کی فکر نے ایک دفعہ عالم کے حادث ہونے کا اسے سبق پڑھایا، تو دوسرے وقت اس نے اسے کائنات کے قدیم ہونے کا فیصلہ سنا دیا، ظاہر ہے کہ دونوں فکروں کو درست قرار نہیں دیا جا سکتا، ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں ہے، اس لیے ایک ایسے قانون اور ضابطے کی ضرورت محسوس ہوئی، جس کی روشنی سے فکر میں غلطی سے بچا جا سکے، جو معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ سے مجہولات کی تحصیل کا طریقہ بتائے، جو اس حقیقت کی راہنمائی کرے کہ کونسی فکر صحیح ہے، اور کونسی غلط ہے، اور وہ قانون ''منطق'' ہے۔

منطق کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

''منطق''، نطق سے مشتق ہے، اس کا معنیٰ ہے: بولنا، اور اسے منطق اس لیے کہا جاتا ہے، قوت گویائی کا ظہور اس علم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

اصطلاحی معنیٰ: هو الة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر۔

علم منطق ایک قانونی آلہ ہے، جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے۔

شارحؒ اس تعریف کے ہر لفظ کی تشریح ذکر کرتے ہیں:

''آلہ'' کی تعریف: هي الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه، فاعل اور اس کے منفعل (فاعل کے فعل کا جہاں اثر ہو یعنی اس کا محل) کے درمیان وہ واسطہ جو فاعل کے اثر کو منفعل تک پہونچائے، اسے آلہ کہا جاتا ہے، جیسے آرہ آلہ ہے، فاعل یعنی بڑھئی اور اس کے منفعل یعنی لکڑی کے درمیان کہ بڑھئی کے عمل کا اثر لکڑی تک آرہ کے واسطہ سے پہنچ رہا ہے، اس لیے یہ آرہ آلہ ہے۔

آلہ کی تعریف میں في وصول اثره اليه قید احترازی ہے، اس سے علت متوسطہ کو نکالنا مقصود ہے، کیونکہ علت متوسطہ بھی فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، اس لیے کہ شی (ج) کی علت (ب) کی علت (ا) اس شی (ج) کے لیے علت ہوتی ہے، جیسے ''ا'' علت ہے ''ب'' کے لئے اور ''ب'' علت ہے ''ج'' کے لئے اور ''ج'' معلول ہے، اس میں ''ا'' جس طرح ''ب'' کے لیے علت ہے، اس طرح ''ج'' کے لیے بھی علت ہے البتہ ''ب'' کے لیے علت قریبہ ہے، اور ''ج'' کے لیے علت بعیدہ ہے، لیکن ''ا'' ''ج'' کے لیے علت ہے ''ب'' کے واسطہ سے، یہ ''ب'' علت متوسطہ ہے، لیکن یہ ایسا واسطہ نہیں ہے، کہ علت بعیدہ کے اثر کو معلول تک پہنچادے، کیونکہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہی نہیں، چہ جائیکہ علت متوسطہ اس کے اثر کو معلول تک پہنچائے، ہاں خود علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے، اس لیے کہ معلول کا وجود اس کی وجہ سے ہوتا ہے، اور علت متوسطہ کا وجود اور صدور علت بعیدہ سے ہوتا ہے، تو علت متوسطہ اگرچہ فاعل و منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، لیکن فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچا نہیں سکتی، اس لیے آلہ کی تعریف میں في وصول اثره اليه کہہ کر علت متوسطہ کو آلہ سے نکال دیا۔

قانون کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

قانون کا لغوی معنیٰ: مسطرة الكتاب (خط کش پیانہ)

اصطلاحی معنیٰ: هو امر كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف احكامها منه قانون ایک ایسا امر کلی ہوتا ہے، جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہوتا ہے، اور اس سے تمام جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں، جیسے نحو کا اصول ہے ''كل فاعل مرفوع'' یہ ایک امر کلی ہے کہ جتنے بھی فاعل ہونگے، وہ تمام حالت رفعی میں

ہونگے۔

منطق آلہ ہے، اس لیے کہ یہ قوت عاقلہ اور نظریات تصوریہ وتصدیقیہ کے درمیان اکتساب کے لیے آلہ یعنی واسطہ بنتی ہے، چنانچہ قوت عاقلہ قوانین منطق کے ذریعہ سے مطالب کسبیہ کو حاصل کرتی ہے۔

منطق قانون ہے، کیونکہ اس کے تمام مسائل کلی قواعد ہیں، جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں، مثلا اس کا ایک قانون ہے، کہ ''سالبہ ضروریہ'' کا عکس ''سالبہ دائمہ'' آتا ہے، تو اب ہمارے سامنے اس کی جو بھی جزئی آئے گی، تو ہم اس کا عکس اسی طرح ہی نکال دیں گے، جیسے ایک جزئی یہ ہے: لا شی من الانسان بحجر بالضرورۃ اس کا عکس آئے گا: **لا شی من الحجر بانسان دائما۔**

منطق کی تعریف میں ''مراعاتھا'' کا اضافہ کر کے یہ بتلانا مقصود ہے، کہ نفسِ منطق کسی کو فکری غلطی سے نہیں بچاتی، ورنہ تو کسی منطقی سے فکری غلطی سرزد نہ ہوتی، حالانکہ بے شمار غلطیاں ہوئی ہیں، بلکہ یہ منطق اس شخص کو فکری غلطی سے بچاتی ہے، جو اس کے قوانین کی روشنی میں، ان کی رعایت اور لحاظ کرتے ہوئے کسب کرتا ہے، اور اس کے قوانین کو نظروں سے اوجھل نہیں کرتا۔

تعریف منطق میں قیودِ احترازی

لفظ ''آلہ'' جنس کے درجہ میں ہے، اس میں ہر قسم کا آلہ شامل ہے، اور القانونیۃ پہلا فصل ہے، اس سے وہ تمام جزئی آلات خارج ہوگئے، جو معمار وغیرہ لوگوں کے پاس ہوتے ہیں۔

تعصم ..... یہ دوسرا فصل ہے، اس سے وہ علوم نکل جاتے ہیں، جن کی رعایت سے بولنے میں غلطی سے بچا جاتا ہے، جیسے علومِ عربیہ، صرف، نحو، معانی اور بیان۔

منطق کی تعریف بالرسم

منطق کی یہ تعریف جو ماقبل گذر چکی ہے ''رسم'' ہے ''حد'' نہیں ہے، اس کی تین وجہیں ہیں:

(۱) ''حد'' کا تعلق ذات سے ہوتا ہے، اور ''رسم'' کا تعلق عرض سے ہوتا ہے، اور منطق کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عرض ہے، ذاتیات سے نہیں ہے، کیونکہ ذاتی وہ ہوتا ہے، جو شی کی طرف فی نفسہ منسوب ہو، اور منطق کا آلہ ہونا ذاتی نہیں ہے، بلکہ دوسرے علوم کے لحاظ سے ہے۔

(۲) منطق کی یہ تعریف بالغایہ ہے، اس لیے کہ منطق کی غایت العصمۃ عن الخطاء فی الفکر ہے، اور شی کی غایت، شی سے خارج ہوتی ہے، اور تعریف باعتبار الخارج ''رسم'' ہوتی ہے۔

(۳) تیسری وجہ ھھنا فائدۃ جلیلۃ سے بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر علم کی اصل اور حقیقت اس کے مسائل ہوا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جتنے بھی علوم ہیں سب سے پہلے ان کے مسائل کو وضع کیا جاتا ہے، پھر ان

مسائل کی مناسبت سے اس علم کا نام رکھا جاتا ہے، مسائل کے بغیر علم کی کوئی حقیقت اور حیثیت نہیں ہوتی اور تعریف بحدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی، جب تک کہ اس علم کے تمام مسائل کا ابتداء سے انتہاء تک علم نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مقدمۃ الشروع فی العلم میں تمام مسائل کا علم ممکن نہیں ہوتا، اس لیے مقدمہ میں تعریف بالرسم ہوتی ہے، تعریف بحدہ نہیں ہوتی۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ تعریف بحدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی، جب تک کہ تمام مسائل کا علم نہ ہو، علم بجمیع المسائل تصدیق ہے، اور تعریف بحدہ تصور ہے، اور جب تمام مسائل کا علم ہوگا، تو پھر تعریف بحدہ ہو گی، گویا تصور کو تصدیق سے حاصل کیا جارہا ہے، کیونکہ علم بجمیع المسائل تصدیق ہے، اور تعریف بحدہ تصور ہے، حالانکہ تصور کو تصور سے حاصل کیا جاتا ہے نہ کہ تصدیق سے اور یہاں یہی لازم آرہا ہے، جو درست نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے، کہ علم بجمیع المسائل تصدیق ہے، اور تعریف بحدہ تصور ہے، لیکن تعریف بحدہ کا تصوران تصدیقات کی ذات پر موقوف نہیں ہے جیسا کہ معترض کو یہی غلط فہمی ہوئی ہے، بلکہ تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے، تو تصور کو تصور سے حاصل کیا جارہا ہے نہ کہ تصدیق سے **فاندفع الاشکال**۔

قال: **وليس كلُّه بديهيًا وإلالاستغنِيَ عن تعلُّمِه ولانظريا وإلالدارَ أوتسلسلَ بل بعضُه بديهيٌّ وبعضُه نظري مُستفادٌمنه۔**

ترجمہ: ماتن نے کہا: اور کل علم منطق بدیہی نہیں ہے، ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی ہوتی اور نہ کل نظری ہے، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، بلکہ بعض بدیہی ہے، اور بعض نظری ہے، جو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول: **هذا إشارةٌإلى جوابِ معارضةٍ تُورَد ههنا وتوجيهُها أن يقالَ المنطقُ بديهيٌ فلاحاجة إلى تعلُّمِه، بيانُ الأولِ لو لم يكنِ المنطقُ بديهيًا لكان كسبيًا فاحتِيجَ فِي تحصيلِه إلى قانونٍ أخرَوذلك القانونُ ايضاً يحتاجُ إلى قانونٍ أخرفإماأن يدورَبهِ الاكتسابُ أو يتسلسلَ وهو محالانِ لا يقال لانم لُزُومَ الدور او التسلسل وإنما يلزَمُ لو لم يَنتَهِ الاكتسابُ إلى قانونٍ بديهيٍ وهو ممنوع لأنا نقول المنطقُ مجموعُ قوانينِ الاكتسابِ فإذافَرَضنَاأن المنطقَ كَسْبِيٌّ وحَاوَلْنَا اكتسابَ قانونٍ منها والتقديرأن الاكتسابَ لايَتِمُّ إلابالمنطقِ فَيَتَوَقَّفُ اكتسابُ ذلك القانونِ علَى قانونٍ اخر فهو ايضاً كسبيٌّ على ذلك التقديرِ فالدورُ والتسلسلُ لازمٌ وتقريرُ الجوابِ أَن المنطقَ ليس بجميعِ الأجزاء بديهيا وإلالأستُغنِيَ عن تعلمه ولابجميعِ أجزائِه كسبيًا وإلا لَزِمَ الدورُاوالتسلسلُ كما ذكره المعترضُ بل بعضُ أجزائِه بديهيٌ كالشكل الأولِ والبعضُ الاخرُ كسبيٌّ كباقي الأشكالِ والبعضُ الكسبيُ إنما يُستفادُمن البعضِ**

البديهيّ فلايلزَم الدورُ ولاالتسلسلُ۔

واعلم أن ههنا مقامين: الأول الاحتياجُ إلى نفس المنطقِ والثاني: الاحتياجُ إلى تعلمه والدليلُ انما ينتهضُ على ثبوتِ الإحتياجِ إليه لا إلى تعلمه والمعارضةُ المذكورةُ وإن فرضنا إتمامها لا تَدُلُّ إلاعلى الاستغناء عن تعلّمِ المنطقِ وهو لاينافضُ الاحتياج إليه فلايَبعدأن لايُحتاج إلى تعلُّمِ المنطقِ لكونه ضروريًا بجميعِ أجزائه أولكونِه معلومًابشيئٍ أخرَوتكون الحاجةُ ماسةً إلى نفسه في تحصيلِ العلومِ النظريةِ فالمذكورُفي معرض المعارضة لايصلحُ للمعارضةِ لأنها المقابلةُ على سبيلِ المُمانعة۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: یہ (قال) ایک معارضہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے، جو یہاں وارد کیا جاتا ہے، اوراس کی توجیہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ منطق بدیہی ہے، لہذا اس کے سیکھنے کی ضرورت نہیں ہے، اول (منطق کا بدیہی ہونا) کا بیان یہ ہے کہ منطق، اگر بدیہی نہ ہو تو کسبی ہوگی، جس کی تحصیل میں دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی، یہ قانون بھی (چونکہ خودنظری ہے) قانون آخر کا محتاج ہوگا، لہذا اکتساب یا دور کی صورت میں ہوگا یا بطریق تسلسل اور یہ دونوں محال ہیں۔

یہ نہ کہا جائے کہ ہم دور اور تسلسل کا لزوم تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ یہ تو اس وقت لازم آتا ہے جب اکتساب کسی بدیہی قانون پر منتہی نہ ہو اور یہ (بدیہی قانون تک منتہی نہ ہونا) ممنوع ہے؟

کیونکہ ہم کہیں گے کہ منطق اکتساب کے تمام قوانین کا مجموعہ ہے اور جب ہم نے منطق کو کسبی فرض کرلیا اور قانون کی تحصیل کا ارادہ کرلیا اور مفروض یہ ہے کہ اکتساب صرف منطق ہی سے ہوسکتا ہے، تو اس قانون کا اکتساب دوسرے قانون پر موقوف ہوگا، اور بتقدیر مفروض وہ بھی کسبی ہوگا، تو دور اور تسلسل لازم آئے گا۔

اب (اصل معارضہ کے) جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق تمام اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں ہے، ورنہ اس کے سیکھنے کی ضرورت نہ ہوتی، اور نہ تمام اجزاء کے ساتھ کسبی ہے، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، جیسا کہ معترض نے ذکر کیا ہے، بلکہ منطق کے بعض اجزاء بدیہی ہیں، جیسے شکل اول، اور بعض اجزاء کسبی ہیں، جیسے باقی شکلیں اور بعض کسبی کو بعض بدیہی سے حاصل کیا جائے گا، اب نہ دور لازم آئے گا، اور نہ تسلسل۔

اور جان لیجئے کہ یہاں دو مقام ہیں اول: نفس منطق کی طرف احتیاج اور ضرورت، دوم: منطق سیکھنے کی ضرورت، اور دلیل، منطق کی احتیاج کے ثبوت پر ہے نہ کہ اس کے سیکھنے پر، اور مذکورہ معارضہ کو اگر مکمل فرض کرلیں تو وہ منطق کے سیکھنے سے استغناء پر دلالت کرتا ہے، جو احتیاج الی المنطق کے منافی نہیں

ہے، کیونکہ یہ بات کچھ بعید نہیں ہے کہ منطق سیکھنے کی ضرورت، اس لیے نہ ہو کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ بدیہی ہے بلکہ اسوجہ سے کہ وہ شی آخر کے ذریعہ سے معلوم ہے اور نفس منطق کی علوم نظریہ کی تحصیل میں ضرورت ہو۔

پس معارضہ کے موقع پر جو کچھ ذکر ہوا، وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ معارضہ تو ممانعت کے طریق پر مقابلہ کا نام ہے۔

کل علم منطق بدیہی یا نظری

تمام علم منطق نہ تو بدیہی ہے، اور نہ تمام نظری ہے، کیونکہ اگر تمام بدیہی ہو، تو پھر ہم اس کے سیکھنے سے بے نیاز ہوتے، حالانکہ ہم اس کے تعلم سے مستغنی نہیں ہیں، اور اگر تمام نظری ہو، تو دور یا تسلسل لازم آئے گا، اور یہ درست نہیں ہے، **بلکہ بعض منطق بدیہی ہے، اور بعض نظری ہے**، اور نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے، یہ متن کا مفہوم اور اس کا خلاصہ ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ دراصل یہاں ایک معارضہ وارد ہوتا ہے، یہ "قال" اس کا جواب واقع ہو رہا ہے۔

فن مناظرہ کی چند اصطلاحات

"معارضہ" کی تقریر وتشریح سے پہلے فن مناظرہ کی چند اصطلاحات کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے، تا کہ اصل معارضہ اچھی طرح سمجھا جاسکے: (۱) منع (۲) نقض اجمالی (۳) نقض تفصیلی (۴) معارضہ....

منع: اگر استدلال کرنے والا اپنے مدعا کے لیے کوئی دلیل دے اور مقابل اس کے کسی مقدمہ کے بارے مین کہہ دے: لانسلم (ہم یہ نہیں مانتے) یا کہہ دے ھذہ المقدمۃ ممنوعۃ (یہ مقدمہ ممنوع ہے) یہ منع ہے۔

اور اگر مقابل دلیل بھی ذکر کرے تو اسے "سند منع" کہتے ہیں۔

نقض اجمالی: اگر مقابل کسی غیر معین مقدمہ میں خلل بیان کرے، تو یہ نقض اجمالی ہے۔

نقض تفصیلی: اور اگر مقابل کسی معین مقدمہ میں خلل بیان کرے، تو یہ نقض تفصیلی ہے۔

معارضہ: اگر مقابل مستدل کے مدعا کی نقیض کسی دلیل سے ثابت کرے، تو اسے معارضہ کہا جاتا ہے۔

معارضہ کی تقریر

گذشتہ صفحات میں دلائل سے احتیاج الی المنطق ثابت کی گئی ہے، اس پر مقابل معارضہ کرتا ہے، کہ ہم منطق کے محتاج نہیں ہیں، کیونکہ علم منطق بدیہی ہے، اسے سیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

کل منطق اس لیے بدیہی ہے، کہ اگر بدیہی نہ ہو تو نظری اور کسبی ہوگی، اس کی تحصیل میں دوسرے قانون کی ضرورت پڑے گی، اور وہ بھی چونکہ نظری ہے، اس لیے اس کی تحصیل میں تیسرے قانون کی ضرورت پڑے گی، اس طرح یہ سلسلہ چلتا چلا جائے تو تسلسل لازم آئے گا، اور اگر لوٹے تو دور ہے، تسلسل ہو یا دور، یہ دونوں محال ہیں، اس لیے کل منطق کا نظری ہونا بھی ناممکن اور محال ہے۔

اب معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ "اگر کل منطق نظری ہو، تو تسلسل یا دور لازم آتا ہے" لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر حال میں دور یا تسلسل لازم نہیں آتا بلکہ اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ اکتساب کا سلسلہ کسی بدیہی قانون تک منتہی نہ ہو، ایسا ہوسکتا ہے، کہ ایک قانون تو اپنی تحصیل میں قانون آخر کا محتاج ہو لیکن قانون آخر بدیہی ہونے کی وجہ سے اپنی تحصیل میں کسی کا محتاج نہ ہو، گویا پھر اکتساب کا سلسلہ طول نہیں پکڑے گا، بلکہ ختم ہو جائے گا، پھر نہ تسلسل لازم آئے گا اور نہ دور، اس لیے کل منطق بدیہی ہے، اور تسلسل یا دور لازم نہیں آتا؟

شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ منطق اکتساب کے جملہ قوانین کے مجموعہ کا نام ہے، جب ہم نے کل منطق کو نظری فرض کرلیا تو پھر اکتساب کا ہر قانون بھی نظری ہوگا، کوئی بھی بدیہی نہیں ہوگا، اس لیے سلسلہ اکتساب کسی بدیہی قانون تک منتہی نہیں ہوگا، ورنہ تو مفروض کے خلاف لازم آئے گا، بلکہ ایک قانون اپنی تحصیل میں دوسرے کا محتاج ہوگا، اور وہ بھی چونکہ نظری ہے، اس لیے وہ اپنی تحصیل میں قانون ثالث کا محتاج ہوگا، یہ سلسلہ چلتا چلا جائے تو تسلسل ہے، لوٹے تو دور ہے۔

اکتساب کے سارے قوانین اس لیے منطقی ہیں کہ اکتساب یا تصورات کا ہوگا، یا تصدیقات کا، پہلا معرف اور قول شارح سے ہوتا ہے، دوم حجت اور قیاس سے، اکتساب کے سارے قوانین انہیں دو میں منحصر ہیں، اس لیے جب منطق کے تمام مسائل کو نظری فرض کرلیا جائے تو پھر اکتساب کا کوئی قانون بدیہی نہیں ہوسکتا، اور نہ اکتساب کی انتہا کسی بدیہی قانون پر ہوسکتی ہے، اس لیے کل منطق کو نظری ماننے کی صورت میں تسلسل یا دور ضرور لازم آتا ہے۔

معارضہ کا پہلا جواب

علم منطق اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نہ تو بدیہی ہے، اور نہ نظری بلکہ اس کے بعض مسائل بدیہی اور بعض نظری ہوتے ہیں، اس لیے ہم نہ تو منطق کی تعلیم وتعلم سے مستغنی ہیں اور نہ یہاں کوئی دور یا تسلسل لازم آتا ہے، کیونکہ سیکھنے سے استغناء اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ منطق کے تمام مسائل بدیہی ہوں، اسی طرح دور یا تسلسل اس وقت لازم آتا ہے، جب تمام مسائل نظری ہوں، جبکہ نفس الامر اور حقیقت میں ایسا نہیں ہے، بلکہ بعض مسائل بدیہی اور بعض نظری ہیں اور نظری بدیہی سے حاصل کئے جاتے ہیں، جیسے شکل اول بدیہی ہے، اس کے نتائج منطقی کے ہاں ظاہر ہوتے ہیں، اور باقی اشکال نظری ہیں، یہ جواب ماتن کا ہے۔

معارضہ کا دوسرا جواب

یہ جواب شارح کی جانب سے ہے، یہاں دو دعوے ہیں:

(۱) احتیاج الی المنطق (۲) احتیاج الی تعلم المنطق

دلیل سابق سے منطق کی ضرورت ثابت کی گئی ہے، اس کے تعلم کی ضرورت پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی۔ اور مذکورہ معارضہ اس کے مقدمات سے قطع نظر کر کے اگر اس کو مکمل فرض کر لیا جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم منطق سیکھنے سے بے نیاز ہیں اور یہ بے نیازی منطق کی ضرورت اور احتیاج کے منافی اور معارض نہیں ہے، کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ منطق سیکھنے کی ضرورت اس بناء پر پیش نہ آئے کہ منطق کے تمام مسائل بدیہی ہوں یا وہ کسی اور ذریعہ سے حاصل ہو جائے، لیکن علوم نظریہ کی تحصیل میں بہر حال نفس منطق کی ضرورت ضرور پڑتی ہے۔

معارضہ نہیں

درحقیقت یہ معارضہ معرض معارضہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لیے کہ معارضہ مقابلہ علی سبیل الممانعہ ہوتا ہے کہ مستدل نے جو اپنا مدعا دلیل سے ثابت کیا ہے، اس کا مقابل اس کی بعینہ نقیض کو دلیل سے ثابت کر دے، یہاں دعویٰ احتیاج الی المنطق ہے، اور مقابل نے ''منطق سیکھنے کی عدم ضرورت'' کو یہ کہہ کر ثابت کیا ہے کہ ''علم منطق بدیہی'' ہے، لہذا اس کے تعلم کی ضرورت نہیں ہے، ہاں معارضہ اس وقت درست قرار پاتا، جب ''منطق کی عدم ضرورت'' کو دلیل سے ثابت کیا جاتا، اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

نفس مسئلہ کی وضاحت

ماتن نے پہلے دلیل سے جب منطق کی احتیاج کو ثابت کر دیا، تو اب اس مسئلہ کی وضاحت کر رہے ہیں کہ آیا منطق بدیہی ہے یا نظری، کیونکہ اگر منطق بتمامہ بدیہی ہو، تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ پھر اس کی تدوین فی الکتب کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر نظری ہو، تو اس کی تحصیل محال ہوگی، پھر بھی اس کی تدوین کی حاجت نہیں، اس لیے ماتن نے اصل مسئلہ کی طرف نشاندہی کر دی کہ کل منطق نہ بدیہی ہے، اور نہ نظری، بلکہ بعض منطق بدیہی ہے، اور بعض منطق نظری ہے، اس لیے اس کی تدوین کی ضرورت ہے، یہ ''قال'' اس تفصیل کی روشنی میں نفس مسئلہ کی وضاحت پر مبنی ہو گا، کسی معارضہ کا جواب نہیں ہوگا۔

بحث ثانی

قال: البحثُ الثانی فی موضوعِ المنطقِ موضوعُ کُلِّ علمٍ ما یُبحَثُ فِیه عن عَوارِضِهِ التی تلْحَقُهُ لِمَا هو هو ای لذاتِهِ اولِمَا یُسَاوِیهِ او لِجُزْئِهِ فموضوعُ المنطقِ المعلوماتُ

التصوريةُ والتصديقيةُ لأنّ المنطقيَ يَبحثُ عنها من حيث إنها تُوصل إلى مجهولٍ تصوريٍّ أوتصديقي ومن حيث إنها يتوقفُ عليها الموصِلُ إلى التصور ككونها كليةً وجزئيةً وذاتيةً وعرضيةً وجنسًا وفصلًا وعرضًا و خاصةً ومن حيث إنها يتوقفُ عليها الموصل إلى التصديق إماتوقفًا قريبًا كَكَو نها قضيةً وعكسَ قضيةٍ ونقيضَ قضيةٍ وإماتوقفا بعيداً كَكَوْنِهَا موضوعاتٍ و محمولاتٍ.

ترجمہ: دوسری بحث منطق کے موضوع میں ہے ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے، جس میں اس علم کے ان عوارض سے بحث کی جاتی ہے، جو اس کو لذاتہ یا امر مساوی کے واسطہ یا جزءشی کے واسطہ سے لاحق ہوں، اس لیے منطق کا موضوع ''معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ'' ہیں کیونکہ منطقی ان سے بحث کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہنچاتی ہیں اور اس حیثیت سے (بحث کرتا ہے) کہ ان پر موصل الی التصور (قول شارح) موقوف ہوتا ہے، جیسے ان کا کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، عرض اور خاصہ ہونا، اور اس حیثیت سے (منطقی بحث کرتا ہے) کہ ان پر موصل الی التصدیق (حجت) موقوف ہوتا ہے، توقف قریبی (بلا واسطہ) ہو جیسے ان کا قضیہ، عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونا، یا توقف بعیدی (بالواسطہ) ہو جیسے ان کا موضوعات اور محمولات ہونا۔

اقول: قد سمعتَ أن العلم لا يتميَّزُ عندالعقلِ إلابعدَ العلْمِ بموضوعِهِ ولمّا كان موضوعُ المنطقِ أخصَّ من مطلقِ الموضوعِ والعلمُ بالخاصِ مسبوقٌ بالعلمِ بالعامِّ وجبَ أولاً تعريفُ مطلقِ موضوعِ العلمِ حتى يَحْصُلَ به معرفةُ موضوعِ علمِ المنطق فموضوعُ كُلِّ علمٍ مَايُبْحَثُ فِي ذلك العلمِ عن عوارضِهِ الذاتيةِ كبدنِ الإنسان لعِلْمِ الطبِّ فإنه يُبْحَثُ فيه عن أحوالِه من حيث الصحةِ والمرضِ وكالكلمة لعلم النحو فإنه يُبْحَثُ فيه عن أحوالها من حيث الإعرابِ والبناءِ والعوارضُ الذاتيةُ هي التي تلحَق الشيءَ لما هوهواى لذاته كا لتعجبِ اللاحقِ لذاتِ الانسان أوْتَلْحقُ الشيَ لجزئه كالحركةِ بالإرادةِالـلاحقةِ للإنسان بواسطةِ أنه حيوان أو تلْحقُهُ بواسطةِ أمرٍ خارجٍ عنه مساوِلَهُ كالضحكِ العارضِ للإنسانِ بواسطةِ التعجبِ.

والتفصيلُ هناك أنّ العوارضَ ستٌّ لأنّ مايَعْرِضُ الشيءَ إمّاأن يكون عروضُه لذاته أولجزئه أولأمرٍ خارجٍ عنه والأمرالخارجُ عن المعروضِ إمّامسا وٍله أوأعمُّ منه أوأخصُّ منه أومبائنٌ له فالثلثةُالأوَلُ وهى العارضُ لذاتِ المعروضِ والعارضُ لِجُزْئِهِ والعارضُ المُساوىُ تُسَمّٰى أعراضًاذاتية لإستنادها إلى ذاتِ المعروضِ أمّا العارضُ للذات فظاهرٌواَمّاالعارضُ للجزء فلأنَّ الجزءَ داخلٌ فى الذاتِ والمستندُ إلٰى ماهو

فی الذاتِ مستندٌ إلی الذاتِ فِی الجُملةِ وأمّا العارِضُ لِلأمرِ المُسَاوِیْ فلأنَّ المساویَ یکون مستنداًإلی الذاتِ المعروضِ والعارضُ مستندًا إلی المساوی وَ المستندُ إلَی المستندِ إلَی الشیءِ مستنداً إلی ذلک الشئِ فیکون العارضُ أیضاً مستندًا إلی الذات والثلثةُ الأخیرةُ وهی العارضُ لأ مرٍخارجٍ أعمَّ من المعروض کا لحرکةِ اللاحقه للأبیض بواسطة أنه جسمٌ وهوأعم من الأبیض وغیره والعارضُ للخارجِ الأخصِّ کالضحکِ العارض للحیوان بواسطة أنه إنسانٌ وهوأخصُّ من الحیوانِ والعارضُ بسبب المبائنِ کالحرارةِ العارضةِ للماءِ بسبب النَّارِ و هی مباینةٌ للماء تُسمّٰی اعراضاًغریبةً لما فیها من الغرابةِ بالقیاسِ إلی ذاتِ المعروضِ والعُلومُ لا یُبحثُ فیها إلاعن الأعراضِ الذاتیةِ لموضوعاتِها فلهذاقال عن عوارضِه التی تَلْحَقُه لما هو هوالخ أشارةً إلی الأعراضِ الذاتیةِ وإقامةً للحدِمقامَ المَحْدودِ۔

وإذاتَمَهَّدَ هذا فنقول موضوعُ المنطقِ المعلوماتُ التصوریةُ والتصدیقیة لأنّ المنطقیَّ یبحث عن أعراضِها الذاتیّةِ ومایُبحث فی العلم عن أعراضه الذاتیّةِ فهو موضوعُ ذلکَ العلمِ فیکونُ المعلوماتُ التصوریةُ والتصدیقیةُ موضوعَ المنطقِ وإنما قلنا إنّ المنطقیَّ یَبحث عن الأعراضِ الذاتیةِ للمعلوماتِ التصوریةِ والتصدیقیةِ لأنّه یَبْحَثُ عنها من حیث إنها توصلُ إلٰی مجهولٍ تصوریٍ أو مجهول تصدیقيٍ کما یُبحثُ عن الجنسِ کالحیوان والفصل کالنا طق وهما معلومان تصور یان من حیث إنهما کیف یُرَکَّبَانِ لیوصلَ الجموعُ إلی مجهولٍ تصوریٍ کالانسان وکمایُبحَثُ عن القَضَایَاالمتعددةِ کقولنا العالمُ متغیرٌ و کلُّ متغیرٍ محدثٌ وهما معلومان تصدیقیان من حیث إنهما کیف یئوّلفان فیصیرالمجموعُ قیاسًاموصِلًا إلی مجهولٍ تصدیقيٍ کقولنا اَلْعَالَمُ محدثٌ وکذلک یُبْحَثُ عنها من حیث إنها یتوقفُ علیها المُوصِلُ إلی التصور ککون المعلوماتِ التصوریةِ کلیةً وجزئیةً وذاتیةً وعرضیةً وجنسًاوفصلًا وخاصةً ومن حیث إنها یتوقفُ علیها المُوصِلُ إلی التصدیقِ إمّاتوقفًا قریبًا أی بلاواسطةٍ ککونِ المعلوماتِ التصدیقیةِ قضیةً او عکسَ قضیةٍ أو نقیض قضیةٍ وإماتوقفًا بعیدًا أی بواسطةٍ ککونها موضوعاتٍ ومحمولاتٍ فإن الموصلَ إلی التصدیقِ یتوقّفُ علی القضایا بالذاتِ لِتَرَکُّبه منهما والقضا یا موقوفةٌ علی الموضوعاتِ والمحمولاتِ فیکون الموصل الی التصدیق موقوفا علی القضایابالذات وعلی الموضوعات والمحمولاتِ بواسطةِ توقفِ القضایا علیها وبالجملة المنطقیُّ یَبْحَثُ عن أحوالِ المعلوماتِ التصوریةِ والتصدیقیةِالتی هی

إمانفسُ الإيصال إلى المجهولات أو الاحوال التي يتوقفُ عليها الايصالُ وهذه الأحوالُ عارضةٌ للمعلومات التصوريةِ والتصديقية لذواتها فهو باحثٌ عن الأعراضِ الذاتيةِ لها۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: یہ بات آپ نے سنی ہے کہ علم عقل کے نزدیک اس وقت ممتاز ہوتا ہے، جب اس کا موضوع معلوم ہو اور چونکہ منطق کا موضوع مطلق موضوع سے اخص ہے (اور مطلق موضوع اعم ہے) اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہوتا ہے، اس لیے پہلے مطلق علم کے موضوع کی تعریف ضروری ہے، تا کہ اس کے ذریعہ سے منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے۔

پس ہر ''علم کا موضوع وہ ہوتا ہے، جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، جیسے ''انسانی بدن'' علم طب کا (موضوع) ہے، اس لیے علم طب میں بدن کے احوال سے صحت و مرض کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے، اور جیسے ''کلمہ'' علم نحو کا (موضوع) ہے، اس لیے نحو میں کلمہ کے احوال سے اعراب و بناء کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے۔

اور ''عوارض ذاتیہ'' وہ احوال ہیں، جو شی کو اس امر کی وجہ سے لاحق ہوں، جو امر کہ وہی شی ہے یعنی لذاتہ (کسی واسطہ کے بغیر عارض ہوں) جیسے تعجب ذات انسان کو لاحق ہوتا ہے، یا شی کو اس کے جزء کے واسطہ سے لاحق ہوں، جیسے حرکت بالارادہ جو انسان کو حیوان کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے، یا شی کو (وہ احوال) امر خارج مساوی کے واسطہ سے لاحق ہوں، جیسے ضحک (ہنسنا) جو انسان کو تعجب کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے۔

اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں، کیونکہ جو چیز شی کو عارض ہو، اس کا عروض یا تو لذاتہ ہوگا، یا اس کے جزء کے واسطے سے ہوگا، یا امر خارج کے واسطے سے ہوگا، اور وہ امر، جو معروض سے خارج ہو، وہ یا تو اس کے مساوی ہوگا، یا اس سے عام ہوگا، یا اس سے خاص ہوگا، یا اس کے مباین ہوگا، پہلے تین یعنی عارض لذات المعروض اور عارض لجزئہ اور عارض للمساوی کو ''اعراض ذاتیہ'' کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ ذات معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں عارض للذات تو ظاہر ہے، اور عارض للجزء اس لیے کہ جزء ذات میں داخل ہوتا ہے، اور جو چیز (حرکت بالارادہ) اس چیز (حیوان) کی طرف منسوب ہو، جو ذات (انسان) میں ہے وہ (حرکت بالارادہ) ذات (انسان) کی طرف منسوب ہوتی ہے فی الجملہ اور جو امر مساوی کے واسطے سے عارض ہو، وہ اس لیے کہ امر مساوی (تعجب) ذات معروض (انسان) کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور عارض (ضحک) امر مساوی (تعجب) کی طرف منسوب ہوتا ہے اور منسوب (تعجب) الی الشی (انسان) کی طرف جو منسوب (ضحک) ہو، وہ (ضحک) اس شی (انسان) کی طرف منسوب ہوتا ہے، لہذا عارض (ضحک) بھی ذات (انسان) کی طرف منسوب ہوگا۔ اور آخری تین یعنی

جو ایسے امر خارج کی وجہ سے عارض ہو، جو معروض سے اعم ہے جیسے وہ حرکت، جو ابیض کو جسم ہونے کے واسطہ سے لاحق ہو اور جسم ابیض وغیرہ سے عام ہے، اور جو خارج اخص کے واسطے سے عارض ہو، جیسے ضحک حیوان کو انسان ہونے کے واسطے سے عارض ہوتا ہے، اور انسان حیوان سے اخص ہے، اور جو امر مباین کے سبب سے عارض ہو، جیسے حرارت جو پانی کو آگ کے سبب سے عارض ہوتی ہے، اور آگ پانی کے مباین ہے، ان تینوں کو اعراض غریبہ کہا جاتا ہے، کیونکہ ان میں ذات معروض کے لحاظ سے غرابت ہے۔ اور علوم میں ان کے موضوعات کے ذاتی عوارض سے ہی بحث کی جاتی ہے، اس لیے ماتن نے "عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو......" کہا ہے اعراض ذاتیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور حد (اس تعریف) کو محدود (اعراض ذاتیہ) کی جگہ رکھتے ہوئے۔

اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع ''معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ'' ہیں، کیونکہ منطقی انہیں کے ذاتی اعراض سے بحث کرتا ہے، اور علم میں جس چیز کے ذاتی اعراض سے بحث کی جائے، وہی اس علم کا موضوع ہوتی ہے (اور منطق میں چونکہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے) اس لیے منطق کا موضوع ''معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ'' ہوں گی۔

اور یہ جو ہم نے کہا ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے، یہ اس لیے (کہا ہے) کہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی کی طرف موصل (پہنچانے والے) ہوتے ہیں، جیسے وہ ''جنس'' مثلاً ''حیوان'' اور ''فصل'' مثلاً ''ناطق'' جو معلوم تصوری ہیں، ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان دونوں کو کیسے مرکب کیا جائے، تاکہ یہ مجموعہ مجہول تصوری، مثلاً انسان تک پہنچادے، اور جیسے وہ متعدد قضایا، مثلاً العالم متغیر وکل متغیر حادث جو معلوم تصدیقی ہیں، ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان کو کیسے ترتیب دیا جائے، تاکہ ان کا مجموعہ مجہول تصدیقی، مثلاً العالم حادث تک پہنچانے والا قیاس بن جائے۔

اسی طرح منطقی ان (معلومات تصوریہ و تصدیقیہ) سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان پر موصل الی التصور موقوف ہے، جیسے معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ، جنس، فصل اور خاصہ ہونا، اور اس حیثیت سے (بحث کرتا ہے) کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہوتا ہے، توقف قریبی ہو یعنی واسطہ کے بغیر جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ، عکس قضیہ، یا نقیض قضیہ ہونا، اور یا توقف بعیدی ہو یعنی بالواسطہ ہو، جیسے معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کا موضوعات اور محمولات ہونا، اس لیے کہ موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے، کیونکہ موصل الی التصدیق انہی سے مرکب ہوتا ہے، اور قضایا موضوعات و محمولات پر موقوف ہیں، اس لیے موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوگا، اور موضوعات و محمولات پر بایں واسطہ کہ قضایا ان پر موقوف ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کے ان احوال سے بحث کرتا ہے، جونفس ایصال الی مجہولات ہیں، یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے، اور یہ احوال معلومات تصوری اور تصدیقی کو ذاتی ہونے کی وجہ سے عارض ہوتے ہیں، اس لیے منطقی ان کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔

مطلق موضوع کی تعریف

ہر علم چونکہ اپنے موضوع کے لحاظ سے دوسرے علم سے ممتاز ہوتا ہے، اس لیے فن منطق کا موضوع بیان کرنا بھی ضروری ہے، تاکہ منطق کی تحصیل میں پوری بصیرت ہو جائے، لیکن منطق کے موضوع سے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کتب منطق میں بیان کی جاتی ہے، کیونکہ منطق کا موضوع اخص ہے، اور مطلق موضوع اعم ہے، اور خاص کا علم بعد میں ہوتا ہے، اور عام کا پہلے، اس لیے ماتن وشارح نے بھی یہاں منطق کے موضوع کو بیان کرنے سے پہلے نفس موضوع کی تعریف ذکر کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

موضوع کی تعریف: ہر علم کا موضوع وہ امور ہوتے ہیں، جس علم میں ان کے ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہے، جیسے علم طب کا موضوع ''بدن انسانی'' ہے، اس علم میں بدن کے احوال سے صحت ومرض کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے یا جیسے علم نحو ہے، اس کا موضوع ''کلمہ'' ہے، اس علم میں کلمہ کے احوال سے اعراب و بناء کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے۔

عوارض ذاتیہ

عوارض ذاتیہ سے وہ احوال مراد ہیں، جو شی کو اس امر کی وجہ سے عارض ہوں کہ وہ شی ہے یعنی بالذات عارض ہوں، اس میں کوئی واسطہ کارفرمانہ ہو یا شی کو اس کے جزء کے واسطے سے یا امر خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوں، ماتن وشارح نے عوارض ذاتیہ کی تعریف میں دو ضمیریں ذکر کی ہیں، چنانچہ فرمایا:

''تلحقه لما هو هو'' اس میں پہلی ضمیر ''ما'' موصولہ کی طرف لوٹ رہی ہے، اور دوسری ضمیر ''شی'' کی طرف راجع ہے، ترجمہ اسی تفصیل کی روشنی میں ذکر کیا گیا ہے۔

''لذاته'' کہہ کر ''هو هو'' کی تشریح کر دی کہ وہ امور شی کو ذات کی وجہ سے عارض ہوں، اس لحوق کی تین صورتیں ہیں:

(۱) وہ عارض شی کو ذات کی وجہ سے عارض ہو، جیسے ''تعجب'' ذات انسان کو بالذات عارض ہوتا ہے، کیونکہ تعجب کا معنیٰ ہے: ادراک امور غریبہ اور انسان بھی مدرک امور غریبہ ہے، اور ذات انسان کو یہ تعجب کسی واسطہ کے بغیر لاحق ہوتا ہے۔

(۲) وہ عارض شی پر جزء کے واسطہ سے محمول ہو، جیسے حرکت بالارادہ ذات انسان کو لاحق ہوتی ہے، لیکن

بالذات نہیں، بلکہ حیوان کے واسطہ سے اور حیوان ماہیت انسان (حیوان ناطق) کا جزء ہے، اس جزء کی وساطت سے انسان کو حرکت بالارادہ عارض ہوتی ہے۔

معترض کہتا ہے کہ متحرک بالارادہ عارض نہیں ہے، بلکہ انسان کا جزء ہے، کیونکہ متحرک بالارادہ حیوان کا جزء ہے، اور حیوان انسان کا جزء ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء، لہٰذا متحرک بالارادہ انسان کا جزء ہوا، اور جزء ذات میں داخل ہوتا ہے، آپ نے اسے عارض کیسے قرار دے دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد متحرک بالارادہ سے بالفعل ہے، اور جو متحرک بالارادہ حیوان کا جزء ہے، وہ بالقوہ ہے، کیونکہ اگر اسے علی الاطلاق حیوان کا جزء قرار دے دیا جائے، تو پھر یہ لازم آئے گا، کہ حالت سکون میں حیوان، حیوان نہ ہو، جو خلاف واقع چیز ہے۔

(۳) وہ عارض شی کو ایک ایسے امر کے واسطہ سے عارض ہو کہ وہ واسطہ معروض کے مساوی ہو، جیسے ضحک انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے، اور تعجب انسان کے مساوی ہے جتنے افراد پر انسان صادق آتا ہے، ان پر متعجب بھی صادق آتا ہے۔

چھ عوارض

وجہ حصر: وہ امر جو شی کو عارض ہوتا ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں، اس کا عروض ذات کی وجہ سے ہوگا، یا جزء کی وجہ سے یا ایک ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہوگا، جو اس شی سے خارج ہو، پھر اس امر خارج کی چار صورتیں ہیں وہ امر خارج معروض کے مساوی ہوگا، یا معروض سے اعم ہوگا، یا معروض سے اخص ہوگا، یا معروض کے مباین ہوگا۔

پہلے تین ''عوارض ذاتیہ'' ہیں اور آخری تین ''عوارض غریبہ'' ہیں۔

پہلے تین عوارض ذاتیہ اس لیے ہیں کہ وہ معروض کی ذات کی طرف منسوب ہوتے ہیں، چنانچہ جو عارض معروض کی ذات کو براہ راست لاحق ہو، اس کا ذاتی ہونا بالکل واضح ہے، اور جو عارض معروض کو جزء کی وجہ سے عارض ہو، اس کو عرض ذاتی اس لیے کہا جاتا ہے کہ جزء ذات میں داخل ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز (حرکت بالارادہ) ما ھو فی الذات (حیوان) کی طرف منسوب ہو، وہ (حرکت بالارادہ) اس ذات (انسان) کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی حرکت حیوان کی طرف منسوب ہوتی ہے، اور حیوان انسان کا جزء ہے، لہٰذا جو چیز انسان کے جزء یعنی حیوان کی طرف منسوب ہوتی ہے، وہ انسان کی طرف بھی منسوب ہوگی، اس لیے حرکت انسان کو عارض ہوگی حیوان کے واسطہ سے اور انسان چونکہ ذات ہے، اور حرکت اس ذات کی طرف منسوب ہے، اس بناء پر اس کو بھی عرض ذاتی کہا جاتا ہے۔

اور جو عارض معروض کو امر مساوی کے واسطہ سے لاحق ہو، اس کو ذاتی اس لیے کہا جاتا ہے کہ عارض امر مساوی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور امر مساوی معروض کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز (ضحک)

منسوب (تعجب) الی الشی (انسان) کی طرف منسوب ہو، وہ (ضحک) اس شی (انسان) کی طرف منسوب ہوتی ہے لہذا ضحک تعجب کے واسطہ سے انسان کو عارض ہوتا ہے، اوراس عارض (ضحک) کو چونکہ انسان کے ساتھ نسبت قائم ہو گئی ہے، اس لیے اس کو بھی عرض ذاتی کہا جاتا ہے۔

والثلثة الأخيرة..... آخری تین عوارض غریبہ کا ذکر کرتے ہیں:

(۱) عارض معروض کو ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہو کہ وہ امر معروض سے خارج ہو اور اس معروض سے اعم ہو، جیسے ''حرکت''، ''ابیض'' کو ''جسم'' کے واسطے سے لاحق ہے، اور جسم ابیض سے خارج ہے، اور اعم ہے، اس لیے کہ جسم تو غیر ابیض کا بھی ہوتا ہے۔

(۲) عارض معروض کو ایک ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہو کہ وہ امر معروض سے خارج ہو، لیکن معروض سے اخص ہو، جیسے ضحک حیوان کو انسان کے واسطے سے عارض ہوتا ہے اور انسان حیوان سے اخص ہے۔

(۳) عارض معروض کو ایک ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہو کہ وہ معروض سے خارج ہو اور اس کے مبائن ہو، جیسے حرارت پانی کو آگ کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے، اور آگ پانی سے خارج ہے، اور اس کے مبائن ہے۔

ان تین کو عوارض غریبہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان میں معروض کی ذات کے اعتبار سے غرابت پائی جاتی ہے۔ علوم میں صرف موضوعات کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے، عوارض غریبہ سے بحث نہیں کی جاتی، اسی حقیقت کے پیش نظر ماتن نے "عوارضه التي تلحقه لما هو هو" سے عوارض ذاتیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

عوارض غریبہ سے اس لیے بحث نہیں ہوتی کہ علم کا موضوع درحقیقت وہ شی کے ذاتی احوال ہی ہوتے ہیں اور عوارض غریبہ دوسری اشیاء کے احوال ذاتیہ ہوتے ہیں اس خاص شی کے ذاتی احوال نہیں ہوتے، اس لیے ان سے بحث نہیں ہوتی، جیسے ''حرکت''، ''ابیض'' کو ''جسم'' کے واسطہ سے لاحق ہوتی ہے، لیکن یہ حرکت جسم کے لیے عرض ذاتی ہے، اس لیے کہ دراصل یہ جسم کی حالت ہے، اور ابیض کے لیے عرض غریب ہے، لہذا جس فن کا موضوع جسم ہے، اس میں اس حرکت سے بحث ہوتی ہے۔

اور ماتن نے حد یعنی **تلحقه لما هو هو .....** کو محدود یعنی عوارض ذاتیہ کی جگہ قائم کر دیا **اقامة للحد مقام المحدود.**

منطق کا موضوع

منطق کے موضوع کے بارے میں مختلف اقوال ہیں جن کو طوالت کے اندیشہ سے نوک تحریر میں نہیں لایا جا رہا، صرف متاخرین مناطقہ کے قول مختار، جس کو ماتن و شارح نے ذکر کیا ہے، ذرا تفصیل کے ساتھ پیش خدمت ہے۔

منطق کا موضوع ''معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ'' ہیں، جو ایصال کا فائدہ دیں، لہذا وہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ جو ایصال الی التصور والی التصدیق کا فائدہ نہیں دیتیں، وہ منطق کے موضوع سے خارج ہیں۔

معلومات تصوریہ کے احوال کی تفصیل

منطق کا موضوع دو اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) معلومات تصوریہ جو ایصال الی التصور المجہول کا فائدہ دیں۔

(۲) معلومات تصدیقیہ جو ایصال الی التصدیق المجہول کا فائدہ دیں۔

معلومات تصوریہ کے وہ احوال جن سے علم منطق میں بحث ہوتی ہے، ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) مجہول تصوری کی طرف ایصال ہو، خواہ مجہولات کے علم بالکنہ کی طرف ہو جیسے حد تام میں ہوتا ہے، یا علم بالوجہ کی طرف ہو، ذاتی ہو یا عرضی، جیسے حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص میں ہوتا ہے، اس کی بحث معرف اور قول شارح کے ابواب میں ہوتی ہے۔

(۲) وہ احوال جو ایصال الی التصور المجہول کے موقوف علیہ قریبی ہیں یعنی بلاواسطہ موقوف علیہ ہیں، جیسے معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ، جنس، فصل اور خاصہ ہونا، ان کی بحث کلیات خمسہ میں ہوتی ہے۔

(۳) وہ احوال جو ایصال الی التصور المجہول کے موقوف علیہ بعیدی ہیں یعنی بالواسطہ موقوف علیہ ہیں، جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع اور محمول ہونا، ان کا بیان قضایا کی بحث میں آئے گا۔

معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل

اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی بھی تین قسمیں ہیں:

(۱) معلومات تصدیقیہ اس حیثیت سے کہ وہ موصول الی المجہول التصدیقی یقینی ہو یا غیر یقینی، جازم ہو یا غیر جازم ہوں، اس کی بحث قیاس واستقراء اور تمثیل کے ذیل میں ہوتی ہے۔

(۲) وہ احوال جن پر موصل الی التصدیق موقوف ہوتا ہے، لیکن توقف قریب یعنی کسی واسطہ کے بغیر موقوف ہوتا ہے، جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ، عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونا۔

(۳) وہ احوال جن پر موصل الی التصدیق توقف بعید کے ساتھ موقوف ہوتا ہے یعنی بالواسطہ جیسے معلومات تصدیقیہ کا موضوعات اور محمولات ہونا، اس لیے کہ موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان سے ہی مرکب ہوتا ہے اور قضایا موضوعات ومحمولات پر موقوف ہوتے ہیں، اس لیے موصل الی التصدیق قضایا پر تو بالذات موقوف ہے اور موضوعات ومحمولات پر قضایا کے واسطہ سے موقوف ہے۔

قال: وقد جرتِ العادةُ بأن يُسمّى الموصلَ إلى التصورِ قولاًشارحًا والمُوصلَ إلى التصديقِ حجةً ويجبُ تقديمُ الأوّلِ على الثانى وضعًالتقدُّمِ التصورِ على التصديقِ طبعًا لأنَّ كلَّ تصديقٍ لابُدَّ فيه من تصورِ المحكومِ عليه إمّا بذاته أوبامرٍ صادقٍ عليه والمحكومِ به كذلك والحكمِ لامتناعِ الحكمِ ممن جَهِلَ أحدَ هذه الأمورِ

ترجمہ: اور موصل الی التصور کو ''قول شارح'' اور موصل الی التصدیق کو ''حجت'' کہنے کی (مناطقہ کی) عادت جاری ہے، اور پہلے موصل الی التصور کو دوسرے (موصل الی التصدیق) پر وضعاً مقدم کرنا ضروری ہے، کیونکہ تصور تصدیق پر طبعًا مقدم ہے، اس لیے کہ ہر تصدیق میں محکوم علیہ کا تصور ضروری ہے، بذاتہ ہو یا اس پر امر صادق کے ذریعہ سے ہو، اسی طرح محکوم بہ کا تصور ضروری ہے، کیونکہ حکم اس آدمی سے ممتنع (حاصل نہیں ہوسکتا) ہے، جو ان امور (تصدیق میں تصورات ثلثہ) سے ناواقف ہو۔

اقول: قد عرفتَ أنَّ الغرضَ من المنطقِ استحصالُ المجهولاتِ والمجهولُ إمَّا تصوريٌّ اوتصديقيٌّ فنظرُ المنطقيِّ إمّافِى المُوصلِ إلى التصورِ وإما فى المُوصلِ إلى التصديقِ وقد جرتِ العادةُ أى عادةُالمنطقيين بأن يُسمُوا المُوصِلَ إلى التصورِ قو لًا شارحًا أماكونُه قولًا فلأنّه فى الأغلبِ مركبٌ والقولُ يُرَادِفُه وأما كونُه شارحًا فلشرحِه وإيضاحِه ماهياتِ الأشياءِ والموصِلُ الى التصديق حجةً لأنَّ من تمَسَّك به استدلالًاعلى مطلوبِه غَلَبَ على الخصمِ مِنْ حَجَّ يَحُجُّ إذَا غَلَبَ وَيَجبُ أى يَسْتَحْسِنُ تقديمُ مباحثِ الْأوَلِ أى الموصلُ إلى التصوُّرِ على مباحثِ الثانى أى الموصلِ إلى التصديقِ بحسبِ الوضعِ لأنّ الموصلَ إلى التصوُّرِ التصوراتُ والموصلَ إلى التصديقِ التصديقاتُ والتصوُّر مقدمٌ على التصديقِ طبعًا فليُقَدَّمُ عليه وضعًا لتوافقِ الوضعِ الطبعَ وإنما قلنا التصورُ مقدمٌ على التصديقِ طبعًالأنّ التقدُّمَ الطبعيَّ هوأن يكونَ المتقدِّمُ بحيثُ يحتاجُ إليه المتاخرُ ولا يكون علةً تامةً له والتصورُ كذلك بالنسبة إلى التصديقِ أماأنه ليس علةً له فظاهرٌ والإلزمَ من حصولِ التصورِ حصولُ التصديقِ ضرورةَ وجوبِ وجودِ المعلولِ عند وجودِالعلةِ وأماأنه يُحتاجُ إليه التصديقُ فلأنّ كلَّ تصديقٍ لابد فيه من ثلثِ تصوراتِ تصورِ المحكومِ عليه إما بذاتِه أوبأمرٍ صادقٍ عليه و تصورِ المحكومِ به كذلك و تصورِ الحكمِ للغلمِ الأوَّلِى بامتناعِ الحكمِ ممن جَهِلَ أحدهذِه التصوراتِ ۔

وفى هذاالكلامِ قدنبَّهَ على فائدتين أحدُهما أن استدعاءَ التصديقِ تصورَ المحكوم عليه ليس معناه أنه يستدعى تصورَ المحكومِ عليه بكنهِ الحقيقة حتى لو لم يُتصورُ

حقیقةُ الشئی لا متنعَ الحکمُ علیه بل المرادأنه یُستدعٰی تصورهُ بوجهٍ ما إما بکنهِ حقیقةٍ أوبأمرٍ صادقٍ علیه فإنَّانحکُم علی أشیاءَ لا نُعرف حقائقها کما نحکمُ علی واجبِ الوجودِ بالعلمِ والقدرةِ وعلی شِبْحٍ نراهُ من بعید بأنه شاغل لِلْحَیِّزِ المُعَیّنِ فلو کان الحکمُ مستد عیًا لتصورِ المحکومِ علیه بکنه حقیقةٍ لم یَسَعْ منا أمثالٌ هذهِ الأحکامِ و ثانیهما أنّ الحکمَ فیما بینهم مقولٌ بالاشتراک علی معنیین أحد هما النسبةُ الإیجابیة أو السلبیة المتصوَّرَةُ بین شیئین وثانیهما إیقاعُ تلکَ النسبةِ الإیجابیةِ أوانتزاعُهَافعَنٰی بالحکم حیث حَکَمَ بأنّه لا بد فی التصدیق من تصورالحکمِ النسبةِ الإیجابیةِ أوالسلبیةِ وحیث قال لامتناعِ الحکمِ ممن جَهِلَ إیقاعَ النسبةِ أو انتزاعَها تنبیهًا علی تغایر معنٰی الحکمِ وإلافإن کان المرادُ به النسبةَ الإیجابیةَ فی الموضعین لم یکن لقَوْلِهٖ لا متناعِ الحکمِ ممن جَهِلَ أحد هذه الأمورِ معنیً أو إیقاعَ النسبةِ فیهما فیلزم استدعاءُ التصدیق تصورَالإیقاعِ وهو باطل لأ نا إذاأدرکنا أن النسبةَ واقعةٌ أولیست بواقعةٍ یَحْصُلُ التصدیقُ ولا یُتَوَقَّفُ حصولُه علی تصورِذلک الإدراکِ فإن قلت هذاإنما یتمُّ إذا کان الحکمُ إدراکًا إماإذا کان فعلًا فَالتصدیق یستدعِیُ تصورَالحکمِ لأ نه فعلٌ من الأفعالِ الاختیاریةِ للنفسِ والأفعالُ الاختیاریةُ إنما تَصورُعنها بعد شُعُورِها بها والقصدِ إلی إصدارِها فحصولُ الحکمِ موقوفٌ علی تصوُّرِه وحصولُ التصدیقِ موقوفٌ علی حصولِ الحکمِ فحصولُ التصدیقِ موقوفٌ علی تصوُّرِالحکمِ علی أنَّ المصنفَ فی شرحِهِ المُلَخَّصَ صَرَّحَ به وجَعَلَه شرطًا لأجزاء التصدیقِ حتی لایزیدَ أجزاءُ التصدیقِ علی أربعةٍ فنقولُ قولُهُ لأنَّ کُلَّ تصدیقٍ لابد فیه من تصورِالحکمِ یَدُلُّ علی أنّ تصورَالحکمِ جزءٌ من أجزاءِ التصدیقِ فلو کان المرادُبه إیقاعِ النسبةِ فِی الموضعین لزادأجزاءُ التصدیقِ علی أربعة وهو مصرَّحٌ بخلافه قال الإمام فی المُلَخَّصِ: کلُّ تصدیقٍ لابد فیه من ثلثِ تصوُّراتٍ تصورِ المحکومِ علیه وبه والحکمِ ، قیل فرق مابین قولِه وقولِ المصنف ههنا لأنّ الحُکْمَ فیما قالِ الامامُ تصورٌ لا محالة بخلاف ما قاله المصنف فإنه یجوزأن یکون قولهٗ والحکم معطوفًا علی تصورِ المحکومِ علیه فحٍ لایکون تصورًاکأنّه قال ولابد فی التصدیق من الحکمِ وغیرُ لازمٍ منه أن یکون تصورٌ وأن یکون معطوفًا علی المحکوم علیه فح یکون تصورًاوفیه نظر لأن قوله والحکم لو کان معطوفًا علی تصورِ المحکومِ علیه ولا یکون الحکم تصورًالوَجَبَ أن یقولَ لا متناعِ الحکمِ ممن جهلَ أحد هذین الأمرین ولو صَحَّ حَمْلُ قولِهٖ أحد هذه الأمور

علی هذا الظهر الفسادُ من وجه أخر وهو أن اللازمَ من ذلک استدعاءُ التصدیق تصورَ المحکومِ علیه وبه والمُدّعی استدعاءُ التصدیقِ التصوّرَینِ والحکمَ فلا یکونُ الدلیلُ واردًا علی الدّعوی وایضاً ذکر الحکم یکون ح مستدرکًا إذا المطلوبُ بیانُ تقدمِ التصورِ علی التصدیق طبعًا والحکم إذالم یکُنْ تصورًالم یکن له دَخلٌ فی ذلک۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مجہولات کو حاصل کرنا منطق کی غرض اصلی ہے، اور مجہول تصوری ہے یا تصدیقی، پس منطقی کی نظر موصل الی التصور میں ہے یا موصل الی التصدیق میں اور مناطقہ کی عادت ہے کہ وہ موصل الی التصور کو ''قول شارح'' کہتے ہیں، اس کا ''قول'' ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ اکثر مرکب ہوتا ہے، اور ''قول'' مرکب کے مرادف ہے، اور ''شارح'' ہونا، اس لیے ہے کہ یہ اشیاء کی ماہیات کی وضاحت کرتا ہے، اور (مناطقہ) موصل الی التصدیق کو ''حجت'' کہتے ہیں، کیونکہ جو شخص اس کے ذریعہ سے اپنے مطلوب پر استدلال کرتا ہے، وہ مقابل پر غالب آ جاتا ہے، یہ حج (باب نصر) سے (مشتق) ہے، اس کا معنیٰ: غالب ہونا۔

اور اول یعنی موصول الی التصور کی مباحث کو ثانی یعنی موصل الی التصدیق کی مباحث پر مقدم کرنا واجب یعنی اچھا ہے وضع کے لحاظ سے، اس لیے کہ موصل الی التصور تصورات ہیں، اور موصل الی التصدیق تصدیقات ہیں، اور تصور طبعا تصدیق پر مقدم ہے، لہذا وضعا بھی مقدم ہونا چاہیے، تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

اور ہم نے جو یہ کہا کہ تصور تصدیق پر طبعا مقدم ہے، یہ اس لیے کہ تقدم طبعی یہ ہے کہ مقدم اس درجہ میں ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو، لیکن مقدم موثر کے لیے علت تامہ نہ ہو، اور تصور تصدیق کے لحاظ سے ایسا ہی ہے، اس کا علت نہ ہونا تو ظاہر ہے، ورنہ تصور کے حصول سے تصدیق کا حاصل ہونا لازم آئے گا، کیونکہ علت کے پائے جانے سے معلول کا وجود ضروری ہے، رہی یہ بات کہ تصدیق تصور کی محتاج ہے، یہ اس لیے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے، ایک محکوم علیہ کا تصور، خواہ بذاتہ ہو یا اس پر امر صادق کے ذریعہ سے ہو، دوسرے محکوم بہ کا تصور اسی طرح، تیسرے حکم کا تصور، کیونکہ جو شخص ان تصورات میں سے کسی ایک سے بھی ناواقف ہو، تو اس سے حکم کا امتناع، ایک بدیہی بات ہے۔

اور ماتن نے اس کلام (لا بد فیه من تصور المحکوم علیه......) میں دو فائدوں پر تنبیہ کی ہے:

ایک یہ کہ تصدیق کے محکوم علیہ کے تصور کا تقاضا کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ محکوم علیہ کے تصور بکنہ الحقیقہ کا تقاضا کرتی ہے، یہاں تک کہ اگر شی کی حقیقت کا تصور نہ ہو تو اس پر حکم لگانا ممتنع ہو، بلکہ مراد یہ ہے کہ تصدیق تصور بوجہ ما کا تقاضا کرتی ہے بکنہ الحقیقہ ہو یا اس پر امر صادق کے ذریعہ سے ہو، کیونکہ ہم

ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جن کی حقیقتیں ہم نہیں جانتے جیسا کہ ہم واجب الوجود پر علم وقدرت کا حکم لگاتے ہیں اور اس صورت پر (حکم لگاتے ہیں) جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں، اس بات کا کہ وہ حیز معین (معین جگہ) کو بھرنے والی ہے، تو اگر حکم محکوم علیہ کے تصور بکنہ الحقیقۃ کا تقاضا کرتا، تو ہمارے اس طرح کے احکام لگانا صحیح نہ ہوتا۔

دوم یہ کہ لفظ حکم مناطقہ کے ہاں مشترک طریقہ سے دو معنیٰ پر بولا جاتا ہے ایک نسبت ایجابیہ وسلبیہ پر جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے، اور دوسرا اس نسبت ایجابیہ کے ایقاع یا اس کے انتزاع پر۔

ماتن نے "**لا بد في التصديق من تصور الحكم**" میں حکم سے "نسبت ایجابیہ وسلبیہ" کو مراد لیا ہے، اور "**لا متناع الحكم ممن جهل**" میں (حکم کا دوسرا معنیٰ) نسبت کا ایقاع یا اس کا انتزاع مراد لیا ہے حکم کے معنیٰ کے تغایر پر تنبیہ کے لیے، ورنہ اگر حکم سے دونوں جگہ نسبت ایجابیہ مراد ہو، تو پھر ماتن کے قول: **لا متناع الحكم ممن جهل هذه الامور** کا کوئی (صحیح) معنیٰ نہ ہوگا، اور اگر دونوں جگہ حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو، تو پھر تصدیق کا ایقاع کے تصور کا تقاضا کرنا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، کیونکہ جب ہم ادراک کرلیں کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے، تو تصدیق حاصل ہو جاتی ہے، پھر تصدیق کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا۔

اگر آپ کہیں کہ یہ (بطلان) اس وقت لازم آتا ہے کہ جب حکم ادراک ہو، لیکن اگر (حکم) فعل ہو، تو تصدیق حکم کے تصور کا تقاضا کرے گی، کیونکہ وہ نفس کے افعال اختیاریہ میں سے ایک فعل ہے، اور نفس سے افعال اختیاریہ کا صدور، اس کے شعور اور صادر کرنے کے ارادہ کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ حصول حکم اس کے تصور پر موقوف ہے، اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے، نتیجہ یہ کہ حصول تصدیق تصور حکم پر موقوف ہے۔

علاوہ ازیں مصنف نے شرح ملخص میں اس کی (تصدیق، تصور حکم پر موقوف ہے) تصریح کی ہے، اور تصور حکم کو تصدیق کے لیے شرط قرار دیا ہے، نہ کہ جزء تا کہ تصدیق کے اجزاء چار سے زائد نہ ہوں۔

ہم کہتے ہیں کہ ماتن کا قول "**لأن كل تصديق لا بد فيه من تصور الحكم**" اس پر دال ہے کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے، اب اگر حکم سے دونوں جگہ ایقاع نسبت مراد ہو، تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے، حالانکہ مصنف نے اس کے خلاف کی تصریح کی ہے۔

امام نے ملخص میں کہا کہ "ہر تصدیق میں تین تصوروں کا ہونا ضروری ہے" تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔

کہا گیا ہے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے، کیونکہ امام کے قول میں "حکم" لامحالہ تصور ہے، بخلاف مصنف کے قول کے، اس لیے کہ ماتن کا قول والحکم "تصور محکوم علیہ" پر معطوف ہوسکتا ہے،

اس صورت میں حکم تصور نہ ہوگا، اور گویا مصنف کا قول یوں ہوگا، **ولا بد فی التصدیق من الحکم** جس سے حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آتا، اور (دوسرا احتمال یہ ہے کہ) والحکم کا عطف "محکوم علیہ" پر ہو، اس صورت میں حکم تصور ہوگا۔

اوراس (قیل) میں نظر ہے، کیونکہ ماتن کا قول اگر "تصور محکوم علیہ" پر معطوف ہو اور حکم تصور نہ ہو، تو پھر "**لإمتناع الحکم ممن جهل أحد هذين الأمرين**" کہنا ضروری تھا، اور اگر ماتن کے قول "أحد هذه الأمور" کو هذین الامرین پر حمل کرنا درست ہو، تو ایک اور طریق سے خرابی لازم آئے گی، اور وہ یہ کہ اس حمل سے تصدیق کا تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کا تقاضا کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ مدعا یہ ہے کہ تصدیق ان دونوں کے تصور اور حکم کا تقاضا کرتی ہے، لہذا دلیل دعویٰ پر وارد نہ رہے گی، نیز اس صورت میں حکم کا ذکر لغو ہوگا، کیونکہ مقصود تصور کی تصدیق پر تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے، اور حکم جب تصور ہی نہ ہوا تو اس میں اس کا کچھ دخل بھی نہ ہوا۔

منطقی کی نظر دو چیزوں میں

منطقی کی نظر دو چیزوں میں ہوتی ہے ایک موصل الی التصور اور دوسرے موصل الی التصدیق میں، کیونکہ جس طرح معلوم کی دو صورتیں ہیں کہ وہ معلوم تصوری ہوتا ہے اور معلوم تصدیقی، اسی طرح مجہول کی بھی دو صورتیں ہیں کہ جس چیز کا ادراک کیا جارہا ہے، اور اسے معلوم کیا جارہا ہے، اگر وہ تصور ہو، تو اس کو مجہول تصوری کہیں گے، اور اگر تصدیق ہو، تو اس کو مجہول تصدیقی کہیں گے۔

مجہول تصوری تک جس چیز کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے، اس کو موصل الی التصور کہتے ہیں، جس کو عرف مناطقہ میں "قول شارح" کہا جاتا ہے "قول" اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ موصل الی التصور اکثر مرکب ہوتا ہے، اور قول مرکب کے مرادف ہے۔

"فی الأغلب" سے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ موصل الی التصور اگر حد تام یا رسم تام ہو، تو پھر اس کا مرکب ہونا یقینی ہے، لیکن حد ناقص اور رسم ناقص میں مرکب ہونا ضروری نہیں ہے کبھی مفرد بھی ہوسکتا ہے، اور اس کو "شارح" اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اشیاء کی ماہیات کی وضاحت اور تشریح کرتا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ قول شارح تصور مجہول تک نظر کے ذریعہ پہونچتا ہے، اور نظر کی تعریف میں "ترتیب امور" فرمایا کہ نظر امور معلومہ کو مرتب کرنے کا نام ہے، جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ قول شارح ہمیشہ مرکب ہی ہوتا ہے، اور یہاں "فی الاغلب" سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ قول شارح غیر مرکب بھی ہوسکتا ہے۔؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جن حضرات نے حد ناقص میں صرف فصل سے اور رسم ناقص میں صرف خاصہ سے تعریف کو جائز قرار دیا ہے، انہوں نے نظر کی تعریف میں ذرا تعمیم کی ہے، چنانچہ انہوں نے تعریف یوں کی ہے:

ترتیب امر او ترتیب امور...... لیکن مصنف سے تسامح ہوگیا ہے کہ انہوں نے نظر کی تعریف میں ''امور'' فرمایا، گویا انہوں نے نظر کو مرکبات میں سے قرار دیا، اور ادھر تعریف کو صرف فصل یا خاصہ سے بھی جائز قرار دیا، جو مرکب نہیں ہے۔

مجہول تصدیقی تک جس چیز کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے، اس کو موصل الی التصدیق کہتے ہیں، جس کو مناطقہ کے عرف میں ''حجت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لفظ ''حجۃ'' حج (باب نصر) سے ہے اس کا معنیٰ ہے: غالب ہونا، کیونکہ وہ اس کے ذریعہ سے استدلال کرتا ہے، وہ مقابل پر غالب آجاتا ہے، اور اپنے موقف کو تسلیم کرالیتا ہے۔

موصل الی التصور کے مباحث کی تقدیم

موصل الی التصور یعنی قول شارح کی مباحث کو موصل الی التصدیق یعنی حجت کی مباحث سے پہلے بیان کرنا اچھا ہے، کیونکہ موصل الی التصور کے تمام افراد تصورات ہی ہیں اور موصل الی التصدیق کے تمام افراد تصدیقات ہی ہیں اور تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے، اس لیے ذکر میں بھی موصل الی التصور کی مباحث کو پہلے بیان کیا جانا چاہیے، تاکہ طبع اور وضع (ذکر) میں موافقت ہو جائے۔

تقدم طبعی کی تعریف: متاخر متقدم کا محتاج ہو، لیکن متقدم متاخر کے وجود کے لیے علت تامہ نہ ہو۔

اور تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے، کیونکہ تصدیق تصور کی محتاج ضرور ہے، لیکن تصور تصدیق کے لیے علت تامہ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر علت تامہ ہو تو علت کے وجود کے وقت معلول کا وجود بھی ضروری ہوتا ہے، لہذا ہر تصور کے ساتھ تصدیق کا حصول لازم آئے گا، جو خلاف واقع ہے۔

تصدیق تصور کی محتاج ہے

تصور تصدیق کا محتاج الیہ ہے، اس لیے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات ضرور ہوتے ہیں تصور محکوم علیہ بذاتہ، او بامر صادق علیہ، تصور محکوم بہ بذاتہ اور بامر صادق علیہ اور تصور نسبت حکمیہ، ان تصورات ثلثہ کا علم اس لیے ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک سے بھی جاہل ہوگا، تو وہ حکم یعنی تصدیق سے جاہل ہوگا۔

تصور شی کی چار صورتیں

(۱) تصور بالکنہ: کسی شی کو اس کی ذاتیات کے ذریعہ معلوم کرنا، جیسے انسان کا علم حیوان ناطق کے ذریعہ سے حاصل کرنا۔

(۲) تصور بکنہہ: شی کا عقل میں متمثل ہو جانا بطریق ارتسام یا بطریق الحضور۔

(۳) تصور بالوجہ: کسی شی کو اس کی عرضیات کے ذریعہ سے معلوم کرنا، جیسے انسان کا علم ضاحک اور ماشی وغیرہ سے حاصل کرنا۔

(۴) تصور بوجہ: شی کو اس کی عرضیات سے جاننا لیکن وہ عرضیات اس کے لیے مراۃ اور آئینہ نہ بنیں۔

دو فائدے

متن میں ہے **لا بد فیہ (التصدیق) من تصورِ المحکومِ علیہ إما بذاتہ أو بأمر صادق علیہ** شرح میں "**ھذا الکلام**" سے یہی عبارت مراد ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس کلام میں دو فائدوں کی نشاندہی کی گئی ہے:

(۱) ہر تصدیق بلاشبہ تصور محکوم علیہ کا تقاضا کرتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ وجود پذیر نہیں ہوسکتی، لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ محکوم علیہ کے تصور بالکنہ کا تقاضا کرتی ہے، بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ تصور محکوم علیہ بوجہ ما کا تقاضا کرتی ہے، گویا یہ ضروری نہیں ہے کہ تصدیق اس وقت حاصل ہوگی، کہ جب محکوم علیہ کی حقیقت معلوم ہو، بلکہ اس وقت بھی تصدیق حاصل ہوسکتی ہے، جب تصور محکوم علیہ عرضیات سے حاصل ہو جائے، چنانچہ اسی تعمیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماتن نے تصور بالکنہ کو بذاتہ سے اور اس کے علاوہ دوسرے تصورات عرضیات وغیرہ کو بامر صادق علیہ سے تعبیر کیا۔

محکوم علیہ اور محکوم بہ کے تصور میں اس قدر عموم اس لیے کیا جارہا ہے کہ ہم بہت سی اشیاء پر حکم لگاتے ہیں، حالانکہ ہمیں ان کا تصور بالکنہ حاصل نہیں ہوتا جیسے ہم کہتے ہیں **الله عالم او قادر**، حالانکہ ہمیں یہاں محکوم علیہ یعنی **الله** کی حقیقت معلوم نہیں ہے، اسی طرح دور سے ایک شکل کو دیکھ کر ہم اس پر حکم لگا دیتے ہیں جبکہ ہمیں اس کی حقیقت اور ماہیت کا ادراک نہیں ہوتا، ان تمام اشیاء پر عرضیات کی روشنی میں احکام لگائے گئے ہیں اور اگر آپ ذرا دقت نظر سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اس دنیائے رنگ و بو میں اکثر اشیاء پر عرضیات کی بناء پر ہی احکام لگائے اور بیان کئے جاتے ہیں، یہ ایک مشاہداتی چیز ہے، جس کے خلاف کوئی نظریہ قائم کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔

(۲) مناطقہ کے ہاں "حکم" دو معنوں میں مشترک ہے:

(۱) وہ نسبت ایجابیہ یا سلبیہ جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے۔

(۲) نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا اس کا انتزاع۔

متن میں دو دفعہ حکم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حیث قال: **والحکم لا متناع الحکم ممن جھل** اس میں پہلے "حکم" سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے لفظ "حکم" سے نسبت کا ایقاع یا انتزاع مراد ہے۔ ماتن نے حکم کے معانی کے تغایر واختلاف پر تنبیہ کے لیے ایسا کیا ہے کہ لفظ حکم دو مرتبہ استعمال کیا، اور دونوں سے مختلف معانی مراد

لیے ہیں۔ اگر پہلے ''حکم'' سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے ''حکم'' سے نسبت کا ایقاع یا انتزاع مراد نہ ہو تو پھر اس میں تین صورتیں اور نکل سکتیں ہیں:

پہلی صورت: دونوں جگہ ''حکم'' سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ مراد ہو، جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ تصدیق میں نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا تصور ضروری ہے، ورنہ نسبت ایجابیہ یا سلبیہ ممتنع ہوگی، یہ مطلب درست نہیں ہے، کیونکہ واقع میں نسبت ایجابیہ کا تحقق اس کے تصور پر موقوف نہیں ہے۔

دوسری صورت: پہلے حکم سے ایقاع اور دوسرے سے نسبت ایجابیہ کا تصور مراد ہو۔

اس صورت میں اگر چہ حکم کے دونوں معنیٰ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، جو کہ مقصود ہے لیکن اس کے باوجود یہ باطل ہے، اس لیے کہ مطلب یہ ہوگا کہ ''تصدیق میں تصور ایقاع ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر نسبت ایجابیہ حاصل نہیں ہوسکتی'' یہ معنیٰ اس لیے باطل ہے کہ اس میں تصدیق کا ایقاع کے تصور کا تقاضا کرنا لازم آرہا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

تیسری صورت: دونوں جگہ ''حکم'' سے ایقاع و انتزاع مراد ہو یہ بھی باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصدیق میں ایقاع کا تصور ضروری ہے، ورنہ ایقاع حاصل نہیں ہوگا، وجہ بطلان یہ ہے کہ جب ہم نے اس بات کا ادراک کرلیا کہ نسبت واقع ہے یہ واقع نہیں ہے، تو ہمیں تصدیق حاصل ہوگئی، پھر اس کا حصول اس ایقاع وادراک کے تصور پر موقوف نہیں ہوگا۔

جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، تو پہلا معنیٰ ہی متعین ہوگیا کہ پہلے حکم سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے سے نسبت کا ایقاع یا انتزاع مراد ہے۔

معترض کہتا ہے کہ حکم سے دونوں جگہ ایقاع نسبت مراد لینے کی صورت میں بطلان اس وقت لازم آتا ہے، جب ہم حکم کو ادراک یعنی مقولہ کیف یا انفعال سے مانیں جیسا کہ جمہور حکماء کا مذہب ہے، کیونکہ اس صورت میں تصدیق کے ادراک کا نسبت کے ادراک پر موقوف ہونا لازم آتا ہے، جو باطل ہے، لیکن اگر حکم کو نفس کا فعل قرار دیا جائے جیسا کہ محققین کا قول ہے، تو پھر تصدیق، تصور ایقاع کا تقاضا کرے گی، کیونکہ اس صورت میں حکم نفس کے افعال اختیاریہ میں سے ایک فعل ہے اور نفس کے افعال اختیاریہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتے، جب تک کہ نفس کو ان کا شعور، تصور اور علم نہ ہو۔

شارح مزید وضاحت کے لیے شکل سے سمجھا رہے ہیں:

حصول التصديق موقوف على حصول الحكم وحصول الحكم موقوف على تصور الحكم. نتيجة: حصول التصديق موقوف على تسور الحكم.

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے ملخص کی شرح میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ تصدیق تصور حکم پر

موقوف ہے، اور اس کو تصدیق کے لیے شرط قرار دیا ہے نہ کہ جزء تا کہ تصدیق کے اجزاء چار سے بڑھ نہ جائیں۔

اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ماتن کا قول "**لان کل تصدیق لا بد فیه من تصور الحکم** اس پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم بھی تصدیق کا جزء ہے، اب اگر حکم سے دونوں جگہ ایقاع نسبت ہی مراد ہو، تو پھر تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے یعنی تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت تامہ، حکم بمعنیٰ ایقاع اور تصور حکم، حالانکہ ماتن نے شرح ملخص میں اس کے خلاف تصریح کی ہے۔

اور شارح اپنے قول کی تائید کے طور پر امام فخر الدین رازی کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بھی ملخص میں یوں کہا ہے: **کل تصدیق لا بد فیه من ثلث تصورات تصور المحکوم علیه و به و الحکم** اس سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ تصور حکم تصدیق کا جزء ہے، اس واسطے کہ اگر یہ قول جزء ہونے پر دلالت نہ کرتا، تو امام ثلث تصورات نہ کہتے، بلکہ اربع تصورات کہتے، کیونکہ امام کے نزدیک حکم بمعنیٰ ایقاع فعل اختیاری ہے، اور فعل اختیاری کا وجود اس کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا، لہذا تصدیق کے لیے تصور حکم ضروری ہے۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے جو امام کا قول اپنی تائید کے لیے پیش کیا ہے، یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ ملخص کی عبارت میں "الحکم" کا عطف محکوم علیہ پر متعین ہے، اور یقیناً حکم تصور ہے، اس میں اور کوئی احتمال نہیں ہے، جبکہ ماتن کی عبارت میں حکم کے عطف کے بارے میں دو احتمال ہیں:

(۱) حکم کا عطف "تصور المحکوم علیہ" پر ہو، اس صورت میں حکم تصور نہیں ہوگا، گویا اس نے یوں کہا: لا بد فی التصدیق من الحکم، نفس حکم تصدیق میں مراد ہوگا، نہ کہ تصور حکم، اس احتمال میں تصدیق کے اجزاء چار سے زائد نہیں ہوں گے۔

(۲) حکم کا عطف "محکوم علیہ" پر ہو، اس صورت میں حکم تصور ہوگا، اور تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے۔

یہ اعتراض محل نظر ہے، کیونکہ ماتن کے کلام میں "والحکم" کا عطف تصور المحکوم علیہ پر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ماتن نے دلیل میں "**لامتناع الحکم ممن جهل احد هذه الامور**" بصیغہ جمع کہا ہے، لہذا کم از کم تین امور کا تصور ہونا چاہیے اور تین امور کا تصور اس وقت ہو سکتا ہے، جب "والحکم" کا عطف "المحکوم علیہ" پر کیا جائے اور اگر اس کا عطف تصور المحکوم علیہ پر کیا جائے تو پھر صرف دو چیزوں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور ہوا، لہذا ماتن کو دلیل میں **لامتناع......هذین الامرین** کہنا چاہیے تھا، حالانکہ ماتن نے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔

اور اگر یوں کہا جائے کہ منطق میں جمع سے ما فوق الامر الواحد مراد ہوتا ہے، لہذا ماتن نے ہذہ الامور درست ذکر کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ منطق میں صرف تعریفات میں ایسا ہوتا ہے، علی الاطلاق ہر جمع کے بارے میں یہ اصول نہیں ہے، اور یہ بھی اکثری ہے، قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔

لیکن اگر اسے تسلیم کرلیا جائے کہ یہاں ''امرین'' مراد ہیں، تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں:

(۱) اس صورت میں تصدیق کا صرف دو تصوروں کا تقاضا کرنا لازم آئے گا، محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور، حالانکہ مقصود اور مدعا تصدیق میں تین تصورات کو بیان کرنا ہے گویا دعویٰ عام ہے، اس میں تین چیزیں ہیں اور دلیل خاص ہو جائے گی، کہ اس میں صرف دو تصوروں کا بیان ہے، تو دعویٰ کا عام اور دلیل کا خاص ہونا لازم آرہا ہے، اس لیے مدعا ثابت نہ ہوگا۔

(۲) حکم کا ذکر بے کار ہو جائے گا، کیونکہ مقصود یہ ہے کہ تصدیق پر تصور طبعاً مقدم ہے، اور جب حکم تصور ہی نہ ہوا، تو اس مطلوب میں حکم کا کوئی دخل بھی نہیں ہوگا، لہٰذا لغو ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماتن نے لفظ حکم جو دو مرتبہ استعمال کیا ہے، اس میں پہلے سے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ اور دوسرے سے ایقاع وانتزاع مراد ہے، اس صورت میں حکم کا ذکر لغو اور بیکار نہیں ہوتا۔

قال: وأمّا المقالاتُ فثلثٌ المقالةُ الأولٰى فى المفرداتِ وفيها أربعةُ فصولٍ الفصلُ الأولُ فِى الألفاظِ دلالةُ اللفظ على المعنى بتوسُّطِ الوضعِ له مطابقةٌ كدلالةِ الإنسانِ على الحَيَوَانِ النَّاطِقِ وبتوسطِهِ لما دَخَلَ فِيهِ ذلك المعنٰى تَضَمُّنٌ كدلالَتِهِ على الحيوان أو على الناطق فقط و بتوسُّطِهِ لما خَرَجَ عنه التزامٌ كدلالتِهِ على قابلِ العلمِ وصنعةِ الكتابةِ۔

ترجمہ: مقالات تین ہیں، پہلا مقالہ مفردات میں ہے اور اس میں چار فصلیں ہیں، پہلی فصل الفاظ کی بحث میں ہے، لفظ کی دلالت معنیٰ پر وضع کے واسطہ سے مطابقی ہے، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر، اور (لفظ کی دلالت) وضع کے واسطہ سے اس کے لیے، جس میں وہ معنیٰ داخل ہے تضمنی ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر، اور (لفظ کی دلالت) وضع کے واسطہ سے اس کے لیے، جس سے وہ معنیٰ خارج ہے التزامی ہے، جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر۔

اقول: لا شُغلَ للمنطقيِّ من حيث هو منطقيٌّ بالألفاظ فإنّه يَبحثُ عن القولِ الشارحِ والحُجّةِ وكيفيّةِ ترتيبهما وهو لايَتَوَقُّفَ على الألفاظِ فإنَّ ما يُوصِلُ إلى التصورِ ليس لفظُ الجنسِ والفصلِ بل معناهما وكذلك مايُوصلُ إلى التصديقِ مفهوماتُ القضايا، لاألفاظُها ولكن لمّا تَوَقَّفَ إفادةُ المعانى واستفادتُها على الالفاظِ صار النَّظرُ فيها مقصوداًبالعرضِ و بالقصدِالثانى ولما كان النَّظَرُ فيها من حيثُ إنها دلائلُ المعانى قَدَّمَ الكلامَ فِي الدلالةِ وهى كونُ الشيءِ بحالةٍ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ العلمُ بشيءٍ أخرَو الشيءُ الأوّلُ هوالدالُ والثانى هو المدلولُ والدالُ إن كان لفظًا فالدلالةُ لفظيّةٌ وإلافغيرُ لفظيةٍ كد لالةِ الخطِّ وَالْعُقُدِ و النَصْبِ والإشارةُ والدلالةُ اللفظيَّةُ إما

بحَسَبِ جعلِ الجاعِلِ و هی الوضعیّةُ کدلالَةِ الانسانِ علی الحیوانِ الناطقِ۔ والوضعُ هُوَ اللّفظُ بإزاءِ المعنی أولا وهی لایخ إما أن یکونَ بحسب اقتضاء الطبع وهی الطبعیة کد لالة اخ علی الوجع فان طَبْعَ اللافِظِ یقتضی التلفُّظَ بهٖ عِند عروضِ الوجعِ له أوْلَاوهی العقلیةُ کد لالةِ اللفظِ المسموعِ من وراء الجدارِ علی وجودِ اللّافِظِ والمقصودُ ههنا هوالد لالةُ اللفظیّةُ الوضعیةُ وهی کونُ اللفظِ بحیث متی أُطْلِقَ فُهِمَ منه معناه للعلم بوضعِه وهی إمامطابقةٌ أوتضمنٌ أوالتزامٌ و ذالِکَ لأنّ اللّفظَ إذا کان دالّابحسبِ الوضعِ علی معنیً فذلک المعنی الذی هو مدلولُ اللّفظِ إماأن یکون عینَ المعنٰی الموضوعِ له أوداخلًا فیه أو خارجًا عنه فدلالةُ اللفظِ علی معناه بواسطةِ أنّ اللفظَ موضوعٌ لذلک المعنی مطابقةٌ کدلالة الانسانِ علی الحیوان الناطق فان الانسانَ انمایَدُلُّ علی الحیوانِ الناطقِ لأجْلِ أنَّهٗ موضوعٌ للحیوانِ الناطقِ ودلالته علی معناه بواسطةِ ان اللفظَ موضوعٌ لِمعنیً دخلَ فیه ذلک المعنی المدلولُ للفظِ تضمّنٌ کدلالة الانسان علی الحیون او الناطق فان الانسانَ انما یَدُلّ علی الحیوان اوالناطقِ لأجلِ انه موضوعٌ للحیوان الناطق وهو معنیً دخل فیه الحیوانُ او الناطق الذی هو مدلولُ اللفظ ود لالتُهٗ علی معناه بواسطة انّ اللفظَ موضوعٌ لمعنی خرج عنه ذلک المعنی المدلولُ التزامٌ کدلالة الانسان علی قابلِ العلمِ وصنعةِ الکتابةِ فان دلالتَهٗ علیه بواسطة ان اللّفظَ موضوعٌ للحیوان الناطق و قابل العلم وصنعةُ الکتابة خارجٌ عنه ولازمه

واما تسمیة الدلالة الاولی بالمطابقةِ فلان اللفظ مطابقٌ ای موافقٌ لتمام ماوُضِعَ له من قولهم طَابَقَ النعلَ بالنعل زائدٌ حشوٌاذا توافقا وأمّاتسمیةُ الدلالة الثانیة بالتضمن فَلِاَنَّ جزءَ المعنی الموضوعِ له داخلٌ فی ضِمنِهٖ فهی دلالةٌ علی مافِی ضِمْنِ المَعنٰی الموضوعِ لَہٗ وأمّا تسمیةُ الدلالةِ الثالثةِ بالإلتزامِ فَلأنَّ اللّفظَ لَایَدُلُّ عَلٰی کُلِّ أمرٍ خارجٍ عن مَعْناہُ الموضوعِ له بل علی الخارجِ اللّازمِ لَہٗ و إنّما قَیَّدَ حُدُودَ الدَّلالاتِ الثَّلٰثِ بتوسُّطِ الوَضْعِ لأنَہٗ لَو لَمْ یُقَیِّدْبِہٖ لا نتقضَ حَدُّ بَعْضِ الدَّلالاتِ بِبَعضِهَا وذلک لِجَوَازِ أن یکون اللّفظُ مُشْتَرکًابینَ الْجُزْءِ وَالْکُلِّ کَالْاِ مْکَانِ فإنه موضوعٌ لِلامکانِ الخاصِ وهو سَلْبُ الضَّرُوْرَةِ عَنْ الطَّرفَیْنِ وَالإمْکَانِ العامِ وهو سلبُ الضَّرورةِ عن احَدِالطَّرفَیْنِ وأن یکون اللّفظُ مشترکًابینَ الْمَلْزُوْمِ واللّازِمِ کَالشَّمْسِ فإنّہ مَوضوعٌ لِلْجِرْمِ وَللضَّوْءِ

وَيُتَصَوَّرُ مِنْ ذٰلِكَ صُوَرٌ اَرْبَعُ الأولٰى أن يُطلقَ لفظُ الأمكانِ ويُرادُبهِ الإمْكَانُ العامُّ وَالثَّانيةُ أن يُطلقَ وَيُرادُبهِ الامكانُ الخاصُّ والثالثةُ أن يُطْلَقَ لفظُ الشَّمْسِ ويُعْنٰى به الجِرْمُ الذى هو الملزومُ والرابعة أن يُطلقَ ويُعْنٰى به الضوءُ اللّازمُ وإذا تَحَقَّقَتْ هٰذا الصُّوَرُ فنقولُ لو لم يُقَيَّدْ حَدُّ دَلالةِ الْمُطابقةِ بِقَيْدِ تَوَسُّطِ الوضعِ لاَتَنْقَضَ بِدَلالَةِ التَّضَمُّنِ والإلتِزَامِ أمَّاالإنتقاضُ بدلالةِ التضمُّنِ فلأنَّهُ إذا أُطْلِقَ الإمكانُ وَاُرِيْدَ بِهِ الْإمْكَانُ الْخَاصُّ كان دَلَالَتُهُ على الْإمْكَانِ الْخَاصِّ مُطَابِقَةً وعلى الإمكانِ العامِّ تَضَمُّنًا ويَصْدُقُ عَلَيْهَا أنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفظِ على المَعْنٰى الموضوعِ لَهُ لأنَّ الْإمكانَ العامَّ مِمَّا وُضِعَ لَهُ أيضا لَفْظُ الْإمكانِ فيَدْخُلُ فِى حَدِّ دلالةِ المطابقةِ دلالةُ التَّضَمُّنِ فلايكون مانعًا وإذا قَيَّدنَاه بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ تِلْكَ الدَّلالةُ عَنْهُ لِأنَّ دلالةَ لفظِ الإمكانِ على الإمكانِ العامِّ فِى تلكَ الصُّورةِ وإن كانت دلالةُ اللَّفظِ على ماوُضِعَ له ولكن ليستْ بواسطَةِ أنَّ اللفظَ موضوعٌ للإمكانِ العامِ لِتَحَقُّقِهَا وإن فرضنَا إنتفاءَ وضعهِ بازائهِ بل بواسطةِ أنّ اللفظَ موضوعٌ للامكانِ الخاصِ الذى يدخلُ فيه الامكانُ العامُ وأمّا الإنتقاضُ بدلالةِ الالتزامِ فلأنّه اذا أُطلق لفظُ الشمسِ وعُنِيَ به الجرمُ كان دلالتُهُ عليهِ مطابقةً وعلى الضوءِ التزامًامع أنّه يَصْدُقُ عليها أنّها دلالةُ اللفظِ على ماوُضِعَ له فلولَمْ يُقَيَّدْ حدُ دلالةِ المطابقةِ بتوسطِ الوضعِ دَخلتْ فيه ولما قُيّد به خرجتْ عنه تلكَ الدلالةُ لأنّ تلكَ الدلالةَ وإن كانتْ دلالةُ اللفظِ على ماوُضِعَ له إلّاأنّها ليستْ بواسطةِ أنَّ اللفظَ موضوعٌ له لانالو فرضنا انه ليس بموضوعٍ للضوءِ كان دالّاعليه بتلكَ الدلالةِ بل بسببِ وضعِ اللفظِ لِلجرمِ الملزومِ له وكذالولم يُقَيَّدْ حدُّ دلالةِ التضمنِ بذلكَ القيدِ لَانْتقضَ بدلالةِ المطابقَةِ فإنه إذا أُطلِقَ لَفْظُ الامكانِ وأريدَ به الإمكانُ العامُ كانَ دلالتُهُ عليهِ مطابقةً وصَدَقَ عليها أنها دلالةُ اللفظِ عَلى مَا دَخَلَ فِي المعنىٰ الموضوعِ له لأنّ الامكانَ العامَ داخلٌ فى الامكانِ الخاصِ وهو معنًى وُضِعَ اللَّفظُ بازائهِ ايضاً فاذا قيّدْنَا الحدَّ بتوسطِ الوضعِ خرجتْ عنه لأنّها ليستْ بواسطةِ أن اللفظَ موضوعٌ لِمَا دخلَ ذلكَ المعنىٰ فيهِ وكذلكَ لو لم يقيَّدْ حدٌّ دلالةِ الالتزامِ بتوسطِ الوضعِ لَانتقضَ بدلالةِ المطابقةِ فإنّه إذا أُطلق لفظُ الشمسِ وعُنِيَ به الضوءُ كان دلالتُهُ عليه مطابقةً وصَدَقَ عليها أنّها دلالةُ اللّفظِ عَلى ما خَرَجَ عن المعنىٰ الموضوعِ له فهي داخلةٌ فى حدِّ دلالةِ الالتزامِ لو لا التقيدُ بتوسطِ الوضعِ فاذا قُيِّدَ به خرجتْ عنه لأنّها ليستْ بواسطةِ أنَّ اللّفظَ موضوعٌ لِمَا خَرَجَ ذلكَ المعنىٰ عنهُ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: منطقی اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے اسے الفاظ سے کوئی سروکار نہیں ہے، کیونکہ وہ تو قول شارح، حجت اور ان کی کیفیت ترتیب سے بحث کرتا ہے، اور یہ الفاظ پر موقوف نہیں ہے، اس لیے کہ جو امر تصور تک پہنچتا ہے، وہ لفظ جنس اور لفظ فصل نہیں ہے بلکہ ان کے معنیٰ ہیں، اسی طرح تصدیق تک پہنچانے والے قضایا کے مفہومات ہیں، نہ کہ ان کے الفاظ، لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ پر موقوف ہے، اس لیے الفاظ کی بحث بالعرض اور دوسرے درجے پر مقصود ہوگئی، اور جب الفاظ کی بحث اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں، اس لیے ماتن نے دلالت کے بارے میں کلام کو مقدم کیا۔

اور وہ (دلالت): شی کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شی کا علم ہو جائے، پہلی شی (جو دلالت کرنے والی ہے) ''دال'' ہے اور دوسری شی (جس پر دلالت ہو رہی ہے یعنی جس چیز کا علم حاصل ہو رہا ہے) ''مدلول'' ہے، اور ''دال'' اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ جیسے خط، عقد (گرہیں) نصب (گاڑھی ہوئی چیز) اور اشارات کی دلالت اپنے مدلولات پر اور دلالت لفظیہ یا تو واضع کی وضع کے لحاظ سے ہوگی، یہی ''وضعیہ'' ہے، جیسے انسان کی حیوان ناطق پر دلالت، اور وضع: (کہتے ہیں) لفظ کو معنیٰ کے مقابلہ میں رکھنا یا دلالت لفظیہ وضع کے لحاظ سے نہیں ہوگی، یہ دو حال سے خالی نہیں یا طبیعت کے تقاضے کے لحاظ سے ہوگی یہی ''طبعیہ'' ہے جیسے ''اح اح'' کی دلالت درد پر، اس لیے کہ بولنے والے کی طبیعت درد پیش آنے کے وقت ''اح اح'' کہنے کا تقاضا کرتی ہے، یا (طبیعت کے تقاضے کے لحاظ سے) نہ ہوگی، یہی ''عقلیہ'' ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، بولنے والے کے وجود پر۔

اور یہاں **''دلالت لفظیہ وضعیہ''** مقصود ہے اور وہ (لفظیہ وضعیہ) لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب وہ بولا جائے، تو اس کا معنیٰ اس سے وضع کے علم کی وجہ سے سمجھ میں آ جائے اور وہ (لفظیہ وضعیہ) مطابقی یا تضمنی یا التزامی ہوگی۔

کیونکہ جب ''لفظ'' وضع کے لحاظ سے کسی معنیٰ پر دلالت کرے، تو وہ معنیٰ جو لفظ کا مدلول ہے معنیٰ موضوع لہ کا عین ہوگا یا اس میں داخل ہوگا یا اس سے خارج ہوگا، پس لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس واسطے سے کہ وہ لفظ اس معنیٰ کے لیے موضوع ہے ''مطابقی'' ہے، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر، اس لیے کہ انسان حیوان ناطق پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ وہ حیوان ناطق کے لیے موضوع ہے۔

اور لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس واسطے سے کہ لفظ ایک ایسے معنیٰ کے لیے موضوع ہے، جس میں وہ معنیٰ جو لفظ کا مدلول ہے، داخل ہے، تضمنی ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر، کیونکہ انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر، اس لیے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لیے

موضوع ہے، جوایسا معنیٰ ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے، جولفظ کا مدلول ہے۔

اور لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس واسطے سے کہ وہ لفظ ایک ایسے معنیٰ کے لیے موضوع ہے، جس سے معنیٰ مدلول خارج ہے، التزامی ہے، جیسے انسان کی دلالت قابل علم، اور صنعت کتابت پر، کیونکہ لفظ (انسان) کی دلالت اس (قابل علم وصنعت کتابت) پر اسی لیے ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لیے موضوع ہے اور قابل علم اور صنعت کتابت اس (حیوان ناطق) سے خارج اور اس کو لازم ہے۔

اور پہلی دلالت کا مطابقی نام رکھنا، اسلیے ہے کہ لفظ اپنے پورے موضوع لہ کے مطابق یعنی موافق ہے، یہ ان کے قول "طابق النعل بالنعل" سے ہے، جب دونوں جوتے ایک جیسے ہوں۔

اور دوسری دلالت کا تضمنی نام رکھنا، اس لیے ہے کہ معنیٰ موضوع لہ کا جزء اس کے ضمن میں داخل ہے، لہذا یہ دلالت اس پر ہے جو معنیٰ موضوع لہ کے ضمن میں ہے۔

اور تیسری دلالت کا التزامی نام رکھنا اس لیے ہے کہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ کے ہر امر خارج پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اس امر خارج پر دلالت کرتا ہے، جو اس کے لیے لازم ہے۔

اور دلالات ثلثہ کی تعریفات کو "توسط وضع" کی قید کے ساتھ مقید کیا، کیونکہ اگر مقید نہ کیا جائے تو بعض دلالتوں کی تعریف بعض سے ٹوٹ جائے، اور یہ اس لیے کہ لفظ کا کل اور جزء کے درمیان مشترک ہونا ممکن ہے، جیسے لفظ "امکان" یہ امکان خاص کے لیے موضوع ہے، جو طرفین سے ضرورت کا سلب ہے، اور امکان عام کے لیے بھی (موضوع ہے) جو طرف واحد سے ضرورت کا سلب ہے، اور لفظ کا لازم و ملزوم کے درمیان مشترک ہونا ممکن ہے جیسے لفظ "شمس" یہ سورج کی ٹکیہ اور اس کی روشنی کے لیے موضوع ہے، یہاں چار صورتیں متصور ہیں:

(۱) لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے۔

(۲) لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے۔

(۳) لفظ شمس بول کر وہ جرم (سورج کی ٹکیہ) مراد لیا جائے جو ملزوم ہے۔

(۴) لفظ شمس بول کر وہ "روشنی" مراد لی جائے جو سورج کو لازم ہے۔

جب یہ صورتیں متحقق ہو گئیں تو ہم کہتے ہیں کہ اگر دلالت مطابقی کی تعریف کو "توسط وضع" کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت تضمنی والتزامی سے ٹوٹ جائے گی، تضمنی سے ٹوٹنا تو اس لیے ہے کہ جب لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد ہو، تو امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہو گی اور امکان عام پر تضمنی، اور لفظ امکان کی امکان عام پر (اس صورت میں) دلالت صادق ہو گی، کیونکہ یہ لفظ کی دلالت معنیٰ موضوع پر ہے، اس لیے کہ لفظ "امکان" امکان عام کے لیے بھی موضوع ہے، بہر کیف

مطابقی کی تعریف میں تضمنی داخل ہو جائے گی لہذا مطابقی کی تعریف مانع نہیں رہے گی۔

لیکن جب ہم نے اس کو ''توسط وضع'' کی قید کے ساتھ مقید کیا تو تضمنی مطابقی سے نکل گئی، کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں (امکان بول کر امکان خاص مراد ہو) گو لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ ''امکان'' ''امکان عام'' کے لیے موضوع ہے، کیونکہ یہ دلالت (امکان کی دلالت امکان عام پر اس خاص صورت میں) متحقق ہے اگر چہ ہم امکان عام کے مقابلے میں لفظ امکان کی وضع کا انتفاء فرض کر لیں بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان اس امکان خاص کے لیے موضوع ہے، جس میں امکان عام داخل ہے (جزء موضوع کی حیثیت سے دلالت ہو رہی ہے)۔

اور (مطابقی کی تعریف کا) دلالت التزامی کے ذریعہ سے ٹوٹنا اس لیے ہے کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم آفتاب مراد لیا جائے تو شمس کی دلالت اس معنیٰ پر مطابقی ہوگی اور (شمس کی دلالت) ضوء (روشنی) پر التزاماً ہوگی جب کہ اس پر (شمس کی دلالت ضوء پر اس خاص صورت میں) یہ صادق ہے کہ یہ ما وضع لہ پر دلالت ہے، اس لیے اگر دلالت مطابقی کی تعریف کو ''توسط وضع'' کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو اس میں دلالت التزامی داخل ہو جائے گی اور جب دلالت مطابقی کو ''توسط وضع'' کی قید کے ساتھ مقید کر دیا تو اس سے دلالت التزامی خارج ہو گئی، کیونکہ یہ دلالت اگر چہ لفظ کی ما وضع لہ پر دلالت ہے مگر اس واسطہ سے نہیں ہے کہ لفظ (شمس) اس (ضوء) کے لیے موضوع ہے کیونکہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ (شمس) ضوء کے لیے موضوع نہیں ہے تب بھی وہ اس پر اسی دلالت کے ساتھ دال ہوگا، بلکہ لفظ (شمس) کے اس جرم ملزوم کے لیے موضوع ہونے کے سبب سے (یہ دلالت) ہے۔

اسی طرح اگر دلالت تضمنی کی تعریف کو اس قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو یہ دلالت مطابقی سے ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو اس پر اس کی دلالت مطابقی ہوگی اور اس پر یہ بات بھی صادق ہے کہ لفظ (امکان) کی دلالت اس (امکان عام) پر ہو، جو معنیٰ موضوع (امکان خاص) میں داخل ہے، کیونکہ امکان عام امکان خاص میں داخل ہے، اور لفظ کو اس کے مقابلے میں وضع کرنے کے بھی یہی معنیٰ ہیں۔

لیکن جب ہم نے تعریف کو ''توسط وضع'' کی قید کے ساتھ مقید کیا تو مطابقی تضمنی سے خارج ہو گئی، کیونکہ یہ (لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر) اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ (امکان) اس (امکان خاص) کے لیے موضوع ہے، جس میں وہ معنیٰ (امکان عام) داخل ہے (بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان کی دلالت اس امکان عام پر اس خاص صورت میں عین موضوع لہ کے اعتبار سے ہے اور امکان کی دلالت امکان عام پر جزء موضوع لہ کے اعتبار سے ہے)۔

اسی طرح دلالت التزامی کی تعریف کو ''توسط وضع'' کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو دلالت مطابقی سے ٹوٹ جائے گی اس لیے کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ''ضوء'' مراد لی جائے تو اس پر اس کی دلالت مطابقی ہے، اور اس پر یہ بات بھی صادق ہے کہ لفظ کی دلالت اس پر ہے، جو معنیٰ موضوع لہ سے خارج ہے، پس یہ مطابقی التزامی کی تعریف میں داخل ہوگی اگر ''توسط وضع'' کی قید کے ساتھ مقید کرنا نہ ہو، لیکن جب ہم نے مقیدَ کر دیا تو مطابقی التزامی سے خارج ہوگئی، کیونکہ یہ دلالت (شمس کی ضوء پر) اس واسطہ سے نہیں ہے کہ لفظ شمس اس ضوء کے لیے موضوع ہے جس سے وہ معنیٰ خارج ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس ضوء کے لئے موضوع ہے، اس لیے دلالت التزامیہ دلالت مطابقیہ سے منتقض نہیں ہوتی)

پہلا مقالہ مفردات میں ہے

مقالات تین ہیں، پہلا مقالہ مفردات کی بحث پر مشتمل ہے، اور اس کی چار فصلیں ہیں، پہلی فصل الفاظ کے بیان میں ہے۔

منطقی درحقیقت معانی سے بحث کرتا ہے، اسے الفاظ سے کچھ سروکار نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بحث کرتا ہے قول شارح سے، حجت سے، اور ان کی ترتیب کی کیفیات سے اور یہ الفاظ پر موقوف نہیں ہیں، اس لیے کہ موصل الی التصور لفظ جنس اور لفظ فصل نہیں ہے بلکہ ان کے معانی ہیں، اسی طرح موصل الی التصدیق قضایا کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ ان کے مفہومات ہیں، لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ کے بغیر نہیں ہوسکتا، یہ معانی تک رسائی کے لیے اہم کردار ادا کرتے ہیں، گویا ان سے بحث بھی اصل مقصود سے ہمکنار ہونے کی کامیاب کوشش ہے، اس لیے منطقی ان سے بحث کرتا ہے، اصلا اور مقصود بالذات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ بالعرض اور ثانوی درجہ میں رکھتے ہوئے ان سے بحث کرتا ہے۔

دلالت سے ابتداء اور اس کی تعریف

چونکہ منطقی الفاظ سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے، کہ وہ معانی پر دلالت کرتے ہیں اس لیے ماتن نے بھی دلالت کی بحث کو مقدم ذکر کر دیا۔

دلالت کی تعریف: ''هي كون الشيي بحالةٍ يلزَمُ من العلم به العلمُ بشيءٍ آخرَ''.

کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم ضرور حاصل ہو جائے جیسے سورج کی روشنی سے سورج کا علم ضرور حاصل ہو جاتا ہے۔

پہلی چیز جو ذریعہ بنتی ہے، اس کو ''دال'' کہتے ہیں اور جس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے، اس کو ''مدلول'' کہتے

ہیں، جیسے اس مثال میں ''دھوپ'' دال ہے اور ''سورج'' مدلول ہے، یہ ''دال'' اگر لفظ ہو، تو اس کو ''دلالت لفظیہ'' کہتے ہیں، اور اگر لفظ نہ ہو تو اس کو ''دلالت غیر لفظیہ'' کہتے ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں، گویا کل چھ قسمیں ہو گئیں۔

دلالت لفظیہ کی اقسام

دلالت لفظیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱)......دلالت لفظیہ وضعیہ۔ (۲)......دلالت لفظیہ طبعیہ۔ (۳)......دلالت لفظیہ عقلیہ۔

ان اقسام کی تعریفات مع الامثلہ وجہ حصر کی شکل میں:

''دال'' لفظ ہو اور دلالت وضع واضع کے اعتبار سے ہو، تو اس کو ''دلالت لفظیہ وضعیہ'' کہتے ہیں جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر ''لفظیہ وضعیہ'' ہے۔

اور اگر وضع واضع کے اعتبار سے دلالت نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ دلالت طبیعت کے تقاضے کی بناء پر ہوگی، تو اس کو ''دلالت لفظیہ طبعیہ'' کہتے ہیں جیسے جب انسان کے سینے میں درد کی تکلیف ہو، تو اس کی طبیعت کھانسنے کا تقاضا کرتی ہے، چنانچہ وہ اس وقت ''اح اح'' کرتا ہے یہ ''اح اح'' جو درد پر دلالت کرتا ہے چونکہ لفظ ہے، اس لیے اس کو ''دلالت لفظیہ طبعیہ'' کہتے ہیں۔

اور اگر وضع واضع کے اعتبار سے بھی دلالت نہ ہو، اور نہ طبیعت کے تقاضے سے ہو، تو پھر وہ ''دلالت لفظیہ عقلیہ'' ہے جیسے وہ لفظ جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، بولنے والے کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور ''دال'' چونکہ یہاں بھی لفظ ہے اس لیے یہ ''لفظیہ عقلیہ'' ہے۔

دلالت غیر لفظیہ کی اقسام

دلالت غیر لفظیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱)......دلالت غیر لفظیہ وضعیہ۔ (۲)......دلالت غیر لفظیہ طبعیہ۔ (۳)......دلالت غیر لفظیہ عقلیہ۔

ان کی تعریفات مثالوں کے ساتھ، وجہ حصر کی شکل میں:

اگر ''دال'' غیر لفظ ہو اور دلالت وضع واضع کے اعتبار سے ہو، تو اس کو ''دلالت غیر لفظیہ وضعیہ'' کہتے ہیں جیسے دوال اربعہ خط، عقد، نصب اور اشارات کی اپنے مدلولات پر دلالت۔

خط: جیسے جمع، ضرب، اور نفی کے خطوط ہوتے ہیں، یہ وضع واضع کے اعتبار سے ہے۔

عقد: عقدہ کی جمع ہے گرہیں، انگلیوں کے پورے، ان سے بھی ہزاروں اور لاکھوں کا حساب کیا جاسکتا

ہے۔

نصب: راستوں اور سپر ہائی وے پر دوشہروں کے درمیان مقدار فاصلہ بتانے کے لیے، جو بورڈ لگائے جاتے ہیں۔

اشارہ: شوارع اور سڑکوں پر جو ٹریفک کراس کرانے کے لیے لگائے گئے ہیں۔

اور اگر دال غیر لفظ ہو اور دلالت طبیعت کے اقتضاء کی وجہ سے ہو، تو اس کو ''دلالت غیر لفظیہ طبعیہ'' کہتے ہیں جیسے نبض کی تیز رفتاری بخار پر دلالت کرتی ہے۔

اور اگر دلالت نہ تو وضع کے اعتبار سے ہو، اور نہ ہی طبیعت کے اقتضاء کی وجہ سے ہو اور دال غیر لفظ ہو، تو اس کو ''دلالت غیر لفظیہ عقلیہ'' کہتے ہیں جیسے دھواں دال ہوتا ہے آگ پر، ان اقسام ثلثہ میں دال چونکہ غیر لفظ ہے، اس لیے یہ دلالت غیر لفظیہ کی اقسام ہیں۔

''وضع'' کی تعریف

الوضع: هو جعل اللفظ بازاء المعنیٰ.

لفظ کو معنی کے مقابلے میں اس طرح مقرر کرنا کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو اس سے وہی معنیٰ سمجھ آئے جیسے جب کسی کا نام عبید اللہ رکھ دیا جائے تو اب جب عبید اللہ کا ذکر ہو گا تو اس سے وہی مخصوص ذات مراد ہو گی، جس کا نام عبید اللہ ہے۔

مقصود کونسی دلالت ہے

ان دلالات میں سے صرف ''دلالت لفظیہ وضعیہ'' مقصود ہے، اسی سے بحث کی جاتی ہے، کیونکہ دلالت طبعیہ اور عقلیہ طبائع اور افہام کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہیں ہر آدمی کی طبیعت اور اس کی سمجھ دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اس بناء پر ان سے بحث نہیں کی جاتی، صرف ''دلالت لفظیہ وضعیہ'' نظر و بحث میں مختص ہے۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف

''هی کون اللفظ بحیث متی اطلق فهم منه معناه للعلم بوضعه'' لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب بھی وہ بولا جائے تو اس سے اس کے معنیٰ سمجھ آجائیں، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ یہ لفظ اس معنیٰ کے لیے موضوع ہے، جیسے جب لفظ ''اللہ'' بولا جاتا ہے، تو اس سے ایک مخصوص ذات مقدس مراد لی جاتی ہے، یا جب قرآن مجید کا نام لیا جائے تو اس سے ایک مخصوص کتاب مفہوم ہوتی ہے۔

"للعلم بوضعه" اس قید سے طبعیہ اور عقلیہ سے احتراز مقصود ہے، جبکہ اس میں دلالت مطابقی تضمنی اور التزامی شامل ہیں۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام

دلالت لفظیہ کی تین اقسام ہیں:

(۱)......مطابقیہ (۲)......تضمنیہ (۳)......التزامیہ

وجہ حصر: لفظ جب وضع کے اعتبار سے کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے، تو وہ معنیٰ جو لفظ کا مدلول ہے، وہ معنیٰ موضوع لہ کا عین ہوگا یا اس میں داخل ہوگا یا اس سے خارج اور اس کو لازم ہوگا، اگر معنیٰ مدلول معنیٰ موضوع لہ کا عین ہو، تو اس کو دلالت مطابقیہ کہتے ہیں، اور اگر معنیٰ مدلول معنیٰ موضوع لہ میں داخل ہو، تو اس کو دلالت تضمنیہ کہتے ہیں، اور اگر وہ معنیٰ موضوع لہ سے خارج اور اس کو لازم ہو، تو دلالت التزامیہ کہتے ہیں۔

شارح اقسام ثلثہ میں سے ہر ایک کی مزید وضاحت کے لیے تعریف ذکر کر رہے ہیں۔

دلالت مطابقیہ کی تعریف

دلالت مطابقیہ: لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس واسطے سے ہو کہ وہ لفظ اس معنیٰ کے لیے موضوع ہے، جیسے انسان کی دلالت ''حیوان ناطق'' پر کیونکہ ''انسان'' حیوان ناطق پر اس لیے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لیے موضوع ہے۔

دلالت تضمنیہ کی تعریف

دلالت تضمنیہ: لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس واسطہ سے ہو کہ وہ لفظ ایک ایسے معنیٰ کے لیے موضوع ہے، جس معنیٰ میں لفظ کا معنیٰ مدلول بھی داخل ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر، کیونکہ لفظ انسان صرف حیوان یا ناطق پر اس واسطہ سے دلالت کرتا ہے کہ انسان ''حیوان ناطق'' کے لیے موضوع ہے اور معنیٰ مدلول یعنی صرف حیوان یا صرف ناطق معنیٰ موضوع لہ یعنی حیوان ناطق میں داخل ہے۔

دلالت التزامیہ کی تعریف

لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس واسطہ سے ہو کہ وہ لفظ ایک ایسے معنیٰ کے لیے موضوع ہے کہ جس معنیٰ سے وہ معنیٰ مدلول خارج ہے اور اس کو لازم ہے، جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر اس واسطہ سے ہے کہ لفظ انسان جس معنیٰ (حیوان ناطق) کے لیے موضوع ہے، وہ معنیٰ مدلول یعنی قابل علم اور صنعت کتابت اس

معنیٰ موضوع (حیوان ناطق) سے خارج ہے، لیکن اس کو لازم ہے۔

وجوہ تسمیہ

پہلی دلالت کو مطابقی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ کے پورا موافق اور مطابق ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اہل عرب جب دو جوتے آپس میں موافق ہوں تو مطابقہ کے لفظ سے یوں کہتے ہیں: ''طابق النعل بالنعل'' (دونوں جوتے آپس میں موافق ہیں)

اور دوسری دلالت کو تضمنی اس لیے کہا جاتا ہے کہ معنیٰ موضوع لہ کا جزء معنیٰ موضوع لہ کے ضمن میں داخل ہوتا ہے، گویا اس میں اس چیز پر دلالت ہوتی ہے، جو معنیٰ موضوع لہ کے ضمن میں ہوتی ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا ناطق پر، یہ معنیٰ موضوع لہ (حیوان ناطق) میں داخل ہے۔

اور تیسری دلالت کو التزامی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ کے امر خارج پر دلالت کرتا ہے، ہر امر خارج پر نہیں کرتا بلکہ اس پر جو اس کو لازم ہوتا ہے، اس کی مثال اس کی تعریف کے تحت گذر چکی ہے۔

دلالات ثلثہ میں ''توسط الوضع'' کی قید

ماتن نے دلالات ثلثہ کی تعریفات میں ''توسط الوضع'' کی قید کا اضافہ کیا، جبکہ عام کتب منطق میں اس قید کے بغیر ہی تعریفات ذکر کی جاتی ہیں، آخر وہ کون سا داعیہ پیش آیا، جس کی بناء پر ماتن نے اس قید کو بیان کیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اگر ان تین دلالتوں میں اس قید کا اضافہ نہ کیا جائے تو بعض دلالتوں کی تعریفات دوسری بعض دلالتوں سے ٹوٹ جائیں لیکن جب یہ قید بڑھادی گئی تو پھر وہ فساد ختم ہوگیا۔

اس قید کے بغیر ان دلالات کی تعریفات اس لیے منتقض ہو جاتی ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ ایک لفظ کل اور جزء کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ ''امکان'' ''امکان خاص'' اور ''امکان عام'' دونوں میں مشترک ہے۔

امکان خاص: وہ ہوتا ہے، جس میں طرفین سے ضرورت سلب ہو۔

امکان عام: وہ ہوتا ہے جس میں طرف واحد سے ضرورت سلب ہو۔

اس میں امکان خاص ''کل'' ہے، کیونکہ اس میں سلب ضرورت جانبین سے ہے، اور امکان عام جزء ہے کیونکہ اس میں سلب ضرورت جانب واحد سے ہوتی ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لفظ لازم اور ملزوم دونوں میں مشترک ہو جیسے لفظ شمس یہ موضوع ہے جرم (سورج کی ٹکیہ) اور ضوء (روشنی) کے لیے ''جرم'' ملزوم ہے اور ''ضوء'' لازم ہے۔

گویا ہمیں ان دومثالوں سے چار صورتیں معلوم ہوگئیں۔

(۱) لفظ ''امکان'' بول کر ''امکان عام'' مراد لیا جائے۔

(۲) لفظ ''امکان'' بول کر ''امکان خاص'' مراد لیا جائے۔

(۳) لفظ ''شمس'' بول کر ''جرم'' جو کہ ملزوم ہے، مراد لیا جائے۔

(۴) لفظ ''شمس'' بول کر ''ضوء'' جو کہ لازم ہے، مراد لیا جائے۔

ان صورتوں سے فراغت کے بعد اب ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ اگر دلالات ثلثہ کی تعریفات میں ''توسط الوضع'' کا اضافہ نہ کیا جائے، تو یہ تعریفات ایک دوسرے سے منتقض ہو جائیں۔

دلالت مطابقیہ دلالت تضمنیہ سے ٹوٹ جاتی

اگر دلالت مطابقیہ کی تعریف میں ''توسط الوضع'' کی قید نہ بڑھائی جائے تو اس میں دلالت تضمنیہ داخل ہو جاتی ہے، گویا دلالت مطابقیہ کی تعریف مانع لدخول غیرہ نہیں رہتی۔

وہ اس طرح کہ لفظ ''امکان'' بولا جائے اور اس سے ''امکان خاص'' مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقیہ ہے، اور لفظ امکان کی دلالت ''امکان عام'' پر تضمنا ہوتی ہے، کیونکہ امکان خاص کل ہے، اور امکان عام جزء، جزء پر دلالت تضمنیہ ہوتی ہے۔

لیکن جیسے لفظ امکان کی دلالت ''امکان عام'' پر تضمنا ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی صادق ہے کہ لفظ امکان کی دلالت ''امکان عام'' پر دلالت مطابقیہ ہو، کیونکہ لفظ ''امکان'' جس طرح امکان خاص کے لیے موضوع ہے، اسی طرح امکان عام کے لیے بھی موضوع ہے، لہذا دلالت مطابقیہ میں دلالت تضمنیہ داخل ہوگئی ''فلا یکون الحد مانعا''۔

لیکن دلالت مطابقیہ کی تعریف میں ''توسط الوضع'' کی قید کا اضافہ کرنے سے دلالت تضمنیہ خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس خاص صورت میں (لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے) اگر چہ ما وضع لہ (امکان عام) پر دلالت ہو رہی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر ہم اس وضع کی نفی فرض بھی کر لیں، جب بھی لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر متحقق ہوتی ہے، لیکن لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطہ سے نہیں ہوتی کہ لفظ امکان (اس خاص صورت میں) امکان عام کے لیے موضوع ہے بلکہ اس واسطہ سے ہے کہ لفظ ''امکان'' موضوع تو ہے امکان خاص کے لیے اور امکان عام اس میں داخل ہے، یا یوں کہیئے کہ اس خاص صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر تمام ما وضع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے، اور امکان عام پر دلالت جزء موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے، اب دلالت تضمنیہ اس کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی۔

دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی

اگر دلالت مطابقیہ میں ''توسط الوضع'' کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ لفظ شمس جرم آفتاب اور ضوء آفتاب یعنی ملزوم اور لازم دونوں کے لیے موضوع ہے، ضوء آفتاب میں دو جہتیں ہیں ایک موضوع لہ ہونے کی اور دوسری لازم موضوع لہ ہونے کی۔

تو ''شمس'' کی دلالت ''ضوء'' پر دونوں جہتوں سے ہوگی، اگر موضوع لہ ہونے کی جہت سے ہو، تو یہ دلالت مطابقیہ ہوگی، اور لازم موضوع لہ کی جہت سے ہو، تو یہ دلالت التزامیہ ہوگی۔

چنانچہ ''دلالت مطابقیہ'' کی تعریف میں اگر ''توسط الوضع'' کی قید ملحوظ نہ ہو، تو اس کی تعریف دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس دلالت التزامیہ پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ لفظ کی دلالت معنیٰ موضوع پر ہے، اس لیے کہ لفظ شمس جس طرح جرم آفتاب (ٹکیہ) کے لیے موضوع ہے، اسی طرح ''ضوء'' کے لیے بھی موضوع ہے۔

لیکن لفظ شمس کی دلالت ضوء پر گو معنیٰ موضوع لہ پر دلالت ہے (اس خاص صورت میں) مگر بواسطہ وضع نہیں بلکہ بواسطہ لزوم ہے، کیونکہ جرم ملزوم ہے اور ضوء لازم ہے، اس واسطے کہ اگر لفظ شمس ضوء کے لیے موضوع نہ بھی ہوتا، تب بھی جرم آفتاب کے لیے ضوء کے لازم ہونے کی وجہ سے یہ دلالت متحقق ہوتی، اس لیے دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے منتقض نہیں ہوتی۔

دلالت تضمنیہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی

دلالت تضمنیہ کی تعریف میں اگر اس قید کو سامنے نہ رکھا جائے تو یہ دلالت مطابقیہ سے منتقض ہو جاتی ہے، کیونکہ لفظ امکان بول کر جب امکان عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقیہ ہے، کیونکہ لفظ امکان اپنے معنیٰ موضوع لہ میں مستعمل ہو رہا ہے، مگر اس پر دلالت تضمنیہ بھی صادق آتی ہے، اس لیے کہ ''امکان عام'' ''امکان خاص'' کا جزء ہے لہذا لفظ امکان کی دلالت جزء موضوع لہ پر ہے لیکن جب اس کی تعریف میں ''توسط الوضع'' کی قید کا اضافہ کیا تو پھر اس سے دلالت مطابقیہ خارج ہو جاتی ہے، اس لیے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ یہ موضوع لہ کا جزء ہے بلکہ عین موضوع لہ کے اعتبار سے ہے، اس لیے دلالت تضمنیہ کی تعریف منتقض نہیں ہوئی۔

دلالت التزامیہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی

اگر دلالت التزامیہ کی تعریف میں ''توسط الوضع'' کی قید نہ ہو تو یہ دلالت مطابقیہ سے ٹوٹ جاتی ہے، کیونکہ جب لفظ ''شمس'' بولا جائے اور اس سے ''ضوء'' مراد لی جائے، تو یہ دلالت مطابقیہ ہے، مگر اس پر یہ بات بھی صادق

ہے کہ لفظ شمس کی دلالت معنیٰ موضوع لہ (ٹکیہ) کے اس امر خارج (ضوء) پر ہو جو اس کو لازم ہے، تو اس تقدیر پر دلالت مطابقیہ، دلالت التزامیہ میں داخل ہو جائے گی۔

لیکن جب اس کی تعریف میں ''توسط الوضع'' کی قید کا اضافہ کیا تو اس سے دلالت مطابقیہ خارج ہو گئی، اس لیے کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ شمس (اس خاص صورت میں) امر خارج لازم کے لیے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس ضوء کے لیے پورا پورا موضوع ہے، اور اس کی دلالت مطابقی ہے، اس لیے اس سے دلالت التزامیہ کی تعریف منتقض نہیں ہوتی۔

یا یوں کہہ لیجئے کہ ''ضوء آفتاب'' کی دو جہتیں ہیں، ایک عین موضوع لہ ہونے کی اور دوسری لازم موضوع لہ ہونے کی، دلالت التزامیہ میں شمس کی دلالت ضوء پر لازم موضوع لہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور دلالت مطابقیہ میں شمس کی دلالت ضوء پر عین موضوع لہ ہونے کے اعتبار سے ہے، دونوں میں حیثیت اور اعتبار کے لحاظ سے فرق ہو گیا ہے، اس لیے دلالت التزامیہ میں دلالت مطابقیہ داخل نہیں ہوتی اور اس کی تعریف دلالت مطابقیہ سے منتقض نہیں ہوتی۔

اس صورت کی تقریر بالکل اسی طرح ہے، جو ماقبل ''دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی'' کے عنوان کے تحت گذر چکی ہے البتہ یہاں اس کے برعکس صورت ہے وہاں اس مثال کی اس جہت سے لیا گیا ہے کہ دلالت مطابقیہ دلالت التزامیہ سے ٹوٹ جاتی ہے اگر توسط وضع کی قید پیش نظر نہ ہو اور یہاں اس جہت سے لیا گیا ہے کہ دلالت التزامیہ دلالت مطابقیہ سے منتقض ہو جاتی ہے اگر اس میں توسط وضع کی قید ملحوظ نہ ہو فافترقا۔

شارح کے نزدیک ثابت نہیں

شارح نے دلالت تضمنیہ کا التزامیہ سے اور دلالت التزامیہ کا تضمنیہ سے ٹوٹنے کا ذکر نہیں کیا، ان دو صورتوں کو چھوڑ دیا، کیونکہ خارج میں ان کا تحقق نہیں ہے، اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک ہی لفظ کل اور جزء کے مجموعہ کے لیے موضوع ہو اور ایک ہی لفظ لازم و ملزوم کے مجموعہ کے لیے موضوع ہو، شارح کے نزدیک چونکہ یہ ثابت نہیں ہے، اس لیے ان دونوں صورتوں کو ذکر نہیں کیا۔

وقال: ويُشْتَرَطُ فِي الدلالةِ الالْتِزاميةِ كونُ الخارجِ بحالةٍ يلزمُ مِنْ تَصوّرِ المُسمّٰى فِي الذهنِ تصوّرُه والّا لَامْتَنَعَ فَهْمُهُ مِنَ اللّفظِ ولايُشْتَرَطُ فِيهَا كَونُهُ بِحالةٍ يَلزمُ مِنْ تَحَقُّقِ المسمّٰى فِي الخارجِ تَحَقُّقُهُ فِيهِ كدلالةِ لفظِ العَمٰى على البصرِ مع عدمِ الملازمةِ بينهما في الخارجِ۔

ترجمہ: دلالت التزامی میں امر خارج (لازم) کا اس طرح ہونا شرط ہے کہ ذہن میں مسمّی (ملزوم) کے تصور سے اس (خارج لازم) کا تصور ضرور ہو جائے ورنہ اس (لازم) کا لفظ (ملزوم) سے سمجھنا

ممتنع (محال) ہوگا اور اس (دلالت التزامیہ) میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ (امر خارج لازم) اس طرح ہو کہ مسمّٰی (ملزوم) کے خارج میں تحقق (ثابت ہونے) سے اس (خارج لازم) کا تحقق ضرور ہو، جیسے لفظ ''عمی'' (اندھا ہونا) کی دلالت بصر (بینائی) پر، ان دونوں کے درمیان خارج میں کوئی لزوم نہیں ہے۔

اقول: لَـمَّـا كانتِ الدَّلالةُ الإلْتزاميةُ دلالةَ اللفظِ عن المعنٰى الموضوعِ له ولَاخِفاءَ فِي أنَّ اللَّفظَ لايَدلُّ عَلى كُلِّ أمرٍ خارجٍ عنه فَلابُدَّللدلالةِ على الخارجِ مِن شرطٍ وهو اللزومُ الذهنيُّ أى كونُ الأمرِالخارجِ لازمًا لِمسمّى اللفظِ بحيثُ يَلزَمُ من تصوّرِ المسمّٰى تصوَّرُه فإنّه لو لم يَتحقَّقْ هذاالشرطُ لَامْتَنَعَ فهمُ الامرِالخارجِ مِن اللفظِ فلم يكنْ دالًّا عليه وذلك لأنّ دلالةَ الفظِ على المعنٰى بِحسبِ الوضعِ لأحدِ الامرينِ إمّاالأجْلِ أنه موضوعٌ بازائهٖ اَوْلاجلِ أنه يلزمُ مِنْ فهمِ المعنٰى الموضوعِ له فهمُهٗ واللفظُ ليس بموضوعٍ للامرِ الخارجِ فلولَمْ يكن بحيثُ يلزمُ مِنْ تصوّرِ المسمّٰى تصوّرُهٗ لم يكنِ الأمْرُ الثانى ايضاً مُتَحَقِّقًافلم يكنِ اللّفظُ دَالًّا عليهِ وَلَايُشتَرَطُ فيها اللزومُ الخارجِيُّ وهو كونُ الامرِالخارجيِّ بحيثُ يَلْزَمُ مِن تحققِ المسمّٰى فِي الخارجِ تحقُّقُه فِي الخارجِ كَما أنَّ اللزومَ الذهنيَّ هو كونُ الامرِالخارجيِّ بحيثُ يلزمُ من تحققِ المُسمّٰى فى الذهنِ تحققُه فى الذهنِ شرطٌ لأنه لوكان اللزومُ الخارجيُّ شرطًالَم يَتَحَقَّقْ دلالةُ الالتزامِ بدونهٖ واللازمُ باطلٌ فالملزومُ مِثْلُهٗ أمّا المُلازَمَةُ فَلِإمْتِناعِ تَحققِ المشروطِ بدونِ الشرطِ وَأمَّا بُطلانُ اللازمِ فلِأنَّ العدمَ كَالعَمٰى يَدُلُّ على المَلَكَةِ كَالْبَصَرِ دَلَالَةُ الالتزاميةِ لأنه عدمُ البصرِ عمّا مِنْ شانِهٖ أنْ يَّكونَ بصيرًامَعَ المُعاندةِ بينهما فى الخارجِ فان قلتَ البصرُ جزءُ مفهومِ العَمٰي فلايكونُ دلالتُهٗ عليه بالالتزامِ بل بِالتَّضَمّنِ فنقول العمى عدمُ البصرِ لاالعدمُ والبصرُ والعدمُ المضافُ إلى البصرِ يكونُ البصرُ خارجًاعنه وإلّالَاجْتَمَعَ فِي العمٰى البصرُو عدمُهٗ۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: چونکہ دلالت التزامیہ (میں) لفظ کی دلالت اس معنیٰ پر ہوتی ہے، جو معنیٰ موضوع لہ سے خارج ہو، اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ لفظ (ملزوم) ہر امر خارج پر دلالت نہیں کرتا، اس لیے لفظ کی امر خارج پر دلالت کے لیے ایک شرط ضروری ہے اور وہ ''لزوم ذہنی'' ہے یعنی امر خارج لفظ مسمّٰی (ملزوم) کو اس طرح لازم ہو کہ مسمّٰی کے تصور سے اس (خارج لازم) کا تصور ضرور ہو جائے، کیونکہ اگر یہ شرط محقق نہ ہو تو لفظ (ملزوم) سے اس (لازم) کا سمجھنا ممتنع اور محال ہوگا، لہذا امر (لازم) پر لفظ

(مسمی) دال نہیں ہوگا۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت معنیٰ پر وضع کے لحاظ سے دو امروں میں سے کسی ایک کی وجہ سے ہوتی ہے، یا تو اس وجہ سے کہ وہ (لفظ) اس (معنیٰ) کے مقابلے میں موضوع ہے، یا اس وجہ سے کہ معنیٰ موضوع لہ کے سمجھنے سے اس (معنیٰ) کی فہم ضرور ہو جاتی ہے، اور لفظ امر خارج کے لیے تو موضوع ہے نہیں، اب اگر وہ اس حالت میں بھی نہ ہو کہ مسمی (ملزوم) کے تصور سے اس (امر خارج) کا تصور لازم آ جائے، تو امر ثانی (بھی) متحقق نہ ہوگا، لہذا لفظ (ملزوم) اس (امر خارج) پر دال (بھی) نہ ہوگا۔

اور دلالت التزامی میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے، اور وہ (لزوم خارجی) امر خارجی کا اس طرح ہونا کہ خارج میں مسمی (ملزوم) کے تحقق سے اس (امر خارجی) کا خارج میں ضرور تحقق ہو (یہ شرط نہیں ہے) جیسا کہ لزوم ذہنی (دلالت التزامیہ میں) شرط ہے، اور وہ (لزوم ذہنی) امر خارجی کا اس طرح ہونا کہ ذہن میں مسمی (ملزوم) کے تحقق سے اس (امر خارجی) کا تحقق ذہن میں ضرور ہو، (گویا لزوم ذہنی شرط ہے اور لزوم خارجی شرط نہیں ہے) کیونکہ اگر لزوم خارجی (دلالت التزامیہ کے لیے) شرط ہو، تو پھر اس کے بغیر دلالت التزامی متحقق نہیں ہوگی، اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی ایسا ہی (باطل) ہوگا بہر حال ملازمت سو اس لیے کہ شرط کے بغیر مشروط متحقق نہیں ہو سکتا، رہا لازم کا باطل ہونا، تو وہ اس لیے کہ عدم مثلاً عمی، ملکہ مثلاً بصر پر دلالت التزامیہ کے طور پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عمی (کہتے ہیں) بینائی کا نہ ہونا اس سے جس کی شان بینا ہونا ہو، باوجودیکہ خارج میں ان دونوں (عمی و بصر) کے درمیان منافات ہے۔

اگر آپ کہیں کہ ''بصر'' ''عمی'' کے مفہوم کا جزء ہے لہذا اس (عمی) کی دلالت اس (بصر) پر التزامی نہیں ہوگی بلکہ تضمنی ہوگی؟

تو ہم کہیں گے کہ ''عمی'' ''عدم بصر'' ہے نہ کہ ''عدم'' اور ''بصر'' اور وہ عدم جو ''بصر'' کی طرف مضاف ہو، تو بصر اس (مضاف یعنی عدم) سے خارج ہوتی ہے (اور خارج پر جو دلالت ہوتی ہے، وہ التزامی ہوتی ہے نہ کہ تضمنی) ورنہ عمی (کے مفہوم) میں ''بصر'' اور اس کا ''عدم'' دونوں جمع ہو جائیں گے۔

دلالت التزامیہ میں ''لزوم ذہنی'' شرط ہے

''دلالت التزامیہ'' کی تعریف سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وہ ایک امر خارج پر دلالت کرتی ہے۔

اس ''امر خارج'' سے ہر امر خارج مراد نہیں ہے، ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ ایک لفظ غیر متناہی امور پر دلالت کرتا ہے، جو محال اور ناممکن ہے۔

اور نہ ہی کوئی مخصوص ''امر خارج'' مراد ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے، یہ بھی درست نہیں ہے، اس لیے اس دلالت میں ایک شرط اور قید کی ضرورت ہوئی، جو اس بات کی وضاحت کر دے کہ اس

''امر خارج'' سے کونسا ''امر خارج'' مراد ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ دلالت التزامیہ میں ''لزوم ذہنی'' ضروری ہے، اس لزوم ذہنی کے بغیر دلالت التزامیہ وجود پذیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ شرط کے بغیر مشروط کا وجود محال ہوتا ہے۔

لزوم کی اقسام

لزوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) لزوم ذہنی (۲) لزوم خارجی

لزوم ذہنی کی تعریف: "هو كون الامر الخارج لازما لمسمى اللفظ بحيث يلزم من تصور المسمى في الذهن تصوره فيه" لزوم ذہنی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ امر خارج (لازم) لفظ مسمی (ملزوم) کو اس طرح لازم ہو کہ جب ذہن میں ملزوم کا تصور ہو، تو ساتھ ساتھ لازم کا تصور بھی ضرور ہو جیسے جب ذہن میں عمی (ملزوم) کا تصور کیا جائے تو ''بصر'' (لازم) کا تصور ضرور آتا ہے۔

لزوم خارجی کی تعریف: "وهو كون الامر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج۔" امر خارجی اس طرح ہو کہ جب خارج میں ملزوم کا تحقق ہو تو امر خارجی کا بھی خارج میں ضرور تحقق ہو، جیسے حبشی کے لیے سواد (سیاہ ہونا) یہ سواد اس کے ساتھ ہر وقت متصل ہوتا ہے۔

دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی کی شرط کیوں

''دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے'' اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ذہن میں ملزوم کا تصور کیا جائے، تو اس کے ساتھ ساتھ اس کے لازم کا تصور بھی ضرور آنا چاہیے، اور اگر کہیں ایسا ہو کہ ملزوم کے تصور فی الذہن سے لازم کا تصور فی الذہن نہیں ہوتا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ لفظ اس لازم پر دلالت ہی نہیں کر رہا، ورنہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور بھی ذہن میں ضرور آتا، اب جب لفظ لازم پر دلالت ہی نہیں کر رہا تو پھر دلالت التزامیہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی لفظ وضع کے لحاظ سے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے تو وہ دو امروں میں سے کسی ایک کی وجہ سے دلالت کرتا ہے:

(۱) یا تو اس وجہ سے کہ وہ لفظ اس معنیٰ کے لیے براہ راست موضوع ہے۔

(۲) یا اس وجہ سے کہ معنیٰ موضوع لہ کی سمجھ سے، اس امر خارج کی فہم ضرور ہو جاتی ہے۔

اور لفظ ملزوم امر خارج کے لیے مطابقۃً موضوع بھی نہیں ہے، لہذا اگر ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور بھی نہ ہو، تو گویا امر ثانی بھی متحقق نہ ہوا تو پھر لفظ (ملزوم) اس (امر خارج) پر دال نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ دلالت (التزامیہ) بھی پھر متحقق نہیں ہوگی۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے یعنی جب ذہن میں ملزوم کا تصور کیا جائے تو اس

کے لازم کا ذہن میں ضرور تصور آتا ہے اور آنا ہی چاہیے، ورنہ دلالت التزامیہ متحقق نہیں ہو سکتی۔

لزوم ذہنی کی اقسام

لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں:

(۱) **لزوم عقلی**: عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ملزوم کے تصور سے امر خارج کا تصور ضرور ہو، جیسے ''عمی'' ملزوم ہے اور ''بصر'' اس کو لازم ہے جب عمی کا تصور آتا ہے تو عقل یہ کہتی ہے کہ اس کو ''بصر'' لازم ہے۔

(۲)...... **لزوم عرفی**: عرف تقاضا کرتا ہے کہ ملزوم کے تصور سے امر خارج کا تصور ضرور ہو جیسے جب عرف میں لفظ ''حاتم'' بولا جائے تو اس سے ذہن میں ''جواد'' (سخی) کا تصور ضرور آتا ہے۔

عام مناطقہ کے نزدیک دلالت التزامیہ میں ''لزوم ذہنی عقلی'' شرط ہے، جبکہ علماء عربیہ کی نظر میں دلالت التزامیہ میں لزوم عقلی و عرفی میں سے کوئی ایک لا علی التعیین شرط ہے، اور لزوم خارجی کسی کے نزدیک بھی شرط نہیں ہے۔

لزوم خارجی شرط نہیں

دلالت التزامیہ میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے جیسا کہ اس میں ''لزوم ذہنی'' شرط ہے، کیونکہ اس کو اگر شرط قرار دیا جائے تو پھر دلالت التزامیہ اس کے بغیر متحقق نہیں ہوگی۔

لازم یعنی امر خارج کا خارج میں متحقق ہونا، باطل ہے، اسی طرح ملزوم بھی باطل ہے۔

ملازمہ اس لیے باطل ہے کہ جب ملزوم کے لیے یہ شرط قرار دی گئی ہے کہ اس کا ''امر خارج'' خارج میں ضرور متحقق ہو، تو ملزوم مشروط ہوا، اور قاعدہ یہ ہے کہ مشروط کا وجود شرط کے بغیر نہیں ہو سکتا، لہٰذا دلالت التزامیہ کا وجود لزوم خارجی کے بغیر متحقق نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ یہاں مشروط یعنی دلالت التزامیہ شرط کے بغیر متحقق ہوتی ہے۔

اور لازم (امر خارج کا خارج میں متحقق ہونا) اس لیے باطل ہے کہ مثلاً ''عمی'' کی دلالت ''بصر'' پر دلالت التزامیہ ہے، عمی ملزوم ہے اور ''بصر'' اس کو لازم ہے، لیکن ''عمی'' اور ''بصر'' کے درمیان لزوم خارجی نہیں ہے، بلکہ خارج میں ان کے درمیان منافات ہے، دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ ملزوم کے خارج میں متحقق ہونے کی صورت میں امر خارج بھی خارج میں ضرور متحقق ہو، یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ہم جب عمی (ملزوم) کا تصور کرتے ہیں تو اس کے ساتھ اس کے لازم ''بصر'' کا تصور خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں ہوتا ہے، کیونکہ خارج میں تو ''عمی'' کے ساتھ اس کا تحقق ہو سکتا ہی نہیں، ان کے درمیان منافات ہے۔

اور لازم چونکہ باطل ہے، اس لیے جو چیز باطل کو مستلزم ہے وہ بھی باطل ہے، اس لیے امر خارج کا خارج میں متحقق ہونا بھی باطل ہے۔

''عمی'' کی تعریف

''ھو عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا''

''من شانہ'' میں تعمیم ہے، اس سے یا تو ''من شان شخصہ'' مراد ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اس آدمی کی پہلے تو بینائی تھی، لیکن بعد میں کسی وجہ سے اس کی بینائی چلی گئی، لیکن اس کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ بینا ہو۔

یا اس سے ''من شان نوعہ'' مراد ہے، اس کے نوع کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہو، جیسے کوئی مادرزاد نابینا ہو، لیکن اس کے نوع یعنی انسان ہونے کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہو۔

یا اس سے ''من شان جنسہ'' مراد ہے، اس کی جنس کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہو، جیسے بچھو اور چیونٹی، ان کی آنکھیں نہیں ہوتیں، لیکن ان کی جنس یعنی حیوان کی شان سے ہے کہ وہ بینا ہوں۔

''عمی'' کی ''بصر'' پر کونسی دلالت ہے

معترض کہتا ہے کہ ''عمی'' کی دلالت ''بصر'' پر التزامی نہیں ہے بلکہ تضمنی ہے، اس لیے کہ ''عمی'' مرکب ہے اور ''بصر'' عمی کے مفہوم کا جزء ہے، اس لیے کہ عمی کی تعریف میں کہا: ''عدم البصر ......'' اور جزء پر دلالت، دلالت تضمنیہ ہوتی ہے نہ کہ دلالت التزامیہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ''عمی'' عدم بصر اور بصر کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، بلکہ ''عمی'' کا مفہوم وہ ''عدم'' ہے، جو ''بصر'' کی طرف مضاف ہے (عدم البصر)، لہذا ''بصر'' ''عمی'' کے مفہوم کا جزء نہیں ہے تاکہ دلالت تضمنیہ ہو بلکہ ''بصر'' اس سے خارج اور اس کو لازم ہے یعنی ''عمی'' کا تصور ''بصر'' کے بغیر نہیں ہوسکتا، یہ نہیں کہ عمی کا تحقق بصر کے بغیر نہیں ہوسکتا، ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا، جو درست نہیں ہے۔

پھر ''عدم البصر'' میں مضاف کی دو حیثیتیں ہیں:

(۱) مضاف من حیث الذات: اس میں مضاف الیہ اور اضافت دونوں مضاف سے خارج ہوتے ہیں، یہ یہاں مراد نہیں ہے۔

(۲) ''مضاف من حیث المضاف:'' اس میں صرف مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوتا ہے، لیکن اضافت خارج نہیں ہوتی، عدم البصر میں یہی حیثیت کارفرما ہے، اس میں بھی ''بصر'' مضاف سے ''خارج'' ہے اور لفظ کی دلالت ''امر خارج'' پر دلالت التزامیہ ہوتی ہے نہ کہ دلالت تضمنیہ، اس لیے کہا کہ عمی کی دلالت بصر پر دلالت

التزامیہ ہے۔

قال: وَالمطابقةُ لَاتستلزمُ التضمّنَ كما فِي البسائِطِ وأمّا استلزامُهَا الالتزامَ فغيرُ متيقنٍ لأنّ وجودَ لازمٍ ذهنيٍّ لِكلِّ ماهيةٍ يلزَمُ مِنْ تَصورِّهَا تصورُّه غيرُ معلومٍ وما قيل إنّ تصوّرَ كلِّ ماهيةٍ يستلزمُ تصوّرَأنّها ليست غيرَ ها فممنوعٌ ومِن هذا تبيَّن عدمُ استلزامِ التضمنِ الالتزامَ وأمّاهُمَا فَلَايُوجَدَانِ إلّامَعَ المُطَابَقَةِ لِإسْتِحَالَةِ وجودِالتابعِ مِنْ حيثُ أنه تابعٌ بدونِ المتبوعِ۔

ترجمہ: مطابقی تضمنی کو مستلزم نہیں ہے جیسے بسائط میں اور رہا مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا تو وہ غیر یقینی ہے، کیونکہ ہر ماہیت کے لیے ایسے لازم ذہنی کا ہونا کہ ماہیت کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو، معلوم نہیں ہے، اور یہ جو کہا گیا کہ ہر ماہیت کا تصور اس تصور کو مستلزم ہے کہ ''اس ماہیت کا غیر نہیں ہے'' یہ ممنوع ہے۔

یہیں سے تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہوگیا اور تضمنی والتزامی مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں، اس لیے کہ تابع کا وجود تابع ہونے کی حیثیت سے متبوع کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

اقول: اَرادَالمُصَنِّفُ بيانَ نِسَبِ الدلالاتِ الثلٰثِ بعضَهَا مع بعضٍ بالإستِلْزَامِ وعدمِه فالمطابقةُ لَاتستلزِمُ التضمّنَ أى لَيسَ مَتٰى تَحققتِ المطابقةُ تحقّقَ التضمّنُ لجوازِأن يكونَ اللفظُ موضوعًا لِمعنًى بسيطٍ فيكونُ دلالتُهُ عليه مطابقةً ولا تَضَمُّنَ هٰهنا لأنّ المعنَى البسيطَ لاجزءَ له وأما استلزامُ المُطابقةِ الالتزامَ فغيرُ مُتيقنٍ لأنّ الالتزامَ يتوقّفُ علٰى أن يكونَ لمعنَى اللفظِ لازمٌ بحيثُ يلزمُ من تصورِ المعنٰى تصورُّه وكونُ كلِّ ماهيةٍ بحيثُ يُوجَدُ لها لازمٌ كذلك غيرُ معلومٍ لجوازِأن يكونَ مِنَ المَاهِيَاتِ مَالَا يَسْتَلْزِمُ شيئًا كذلكَ فإذاكانَ اللفظُ موضوعًالتلكَ الماهيةِ لكانَ دلالتُهُ عليها مطابقةً ولاالتزام لانتفاءِ شرطِه وهو اللزومُ الذّهنِيُّ وزَعَمَ الإمامُ أنّ المُطابقةَ مستلزمةٌ لِلِالْتِزامِ لأنّ تصوُّرَ كلِّ ماهيةٍ يستلزمُ تصوّرَ لازمٍ من لوازمِهَا واقلُّه أنها ليستْ غيرَها واللفظُ إذا دلَّ على المَلزومِ بالمطابقةِ دلَّ على اللازمِ فى التصورِ بالالتزامِ وجوابُهُ أنَّا لانُسلّمُ أن تصوّرَ كلِّ ماهيةٍ يستلزِمُ تصوّرَأنها ليستْ غيرَ ها فكثيرًا ما نَتَصَوّرُ ماهياتِ الَاشياءِ وَلَمْ يَخطُرْ ببالِنَا غيرُها فضلاًعَن أنّهاليستْ غيرَها ومِنْ هذاتبيَّنَ عدمُ استلزامِ التضمنِ الالتزامَ لأنّه كَمَالَمْ يُعْلَمْ وجودُلازمٍ ذهنيٍّ لِكُلِّ ماهيةٍ بسيطةٍ لَمْ يُعَلَمْ أيضًا وجودُ لازمٍ ذهني لكُلِّ ماهيةٍ مركبةٍ لجوازِأن يكونَ

مِنَ الماهياتِ المركبةِ مَالَايكونُ لَهُ لازِمٌ ذِهنيٌّ فَاللفظُ الموضوعُ بازائِهِ دالٌ على أجزائهِ بالتضمنِ دُونَ الالتزامِ وفى عبارةِ المصنفِ تسامحٌ فإنَّ اللازمَ مِمَّا ذَكرَه ليس تبيّنَ عدمُ استلزامِ التضمنِ الالتزامَ بل عدمُ تبيّنِ استلزامِ التضمنِ الالتزامَ والفرقُ بينهما ظاهرًا وأمّا هُما أى التضمّنُ والالتزامُ فَمُستَلزِمَانِ لِلمطابقةِ لأنهما لايوجدانِ إلَّامَعَهَا لِأَ نَّهُمَا تَا بعانِ لها والتابعُ مِنْ حيثُ أنّه تابعٌ لايوجدُ بدونِ المَتبوعِ وإنّما قيّد بالحيثيّة احترازًاعن التابعِ الاعمّ كالحرارةِ للنارِ فإنّها تابعةٌ للنارِ وقد توجدُ بدونِهَا كما فِى الشَّمْسِ وَالحركةِ أمّامِن حيثُ أنها تابعةٌ للنار فلا توجدُ إلَّامعها وفى هذا البيانِ نظرٌ لأنَّ التابعَ فِى الصغرىٰ إن قُيِّدَ بالحيثيّةِ مَنَعْنَاهَا وإنْ لم يُقيّدْ بها لم يتكرّرِ الحدُّالأَوْسَطُ فَلَمْ يُنْتِجِ المطلوبُ ويُمْكِنُ أن يجابَ عنه بأن الحيثيّةَ فى الكبرىٰ ليست قيدَاللأَوْسَطِ بل لِلُحكمِ فيها فيتكرّرُ الحدُّالاوسطُ نعم اللازمُ من المقدّمتينِ أنَّ التضمنَ مِن حيثُ أنّه تابعٌ لا يُو جَدُ بدونِ المطابقةِ وهو غيرُ المطلوبِ والمطلوبُ أن التضمّنَ مطلقًالايُوجدُ بدونِ المطابقةِ وهو غيرُ لازمٍ۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: ماتن دلالات ثلثہ میں بعض کی بعض کے ساتھ استلزام وعدم استلزام کے لحاظ سے نسبتیں بیان کررہے ہیں۔ پس مطابقی تضمنی کو مستلزم نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب بھی مطابقی متحقق ہوتو تضمنی بھی متحقق ہو اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ لفظ معنیٰ بسیط کے لیے موضوع ہو لہٰذا اس پر (صرف) دلالت مطابقی ہوگی نہ کہ تضمنی، کیونکہ معنیٰ بسیط کا کوئی جزء نہیں ہوتا (اور دلالت تضمنیہ کے لیے جزءشی شرط ہے، اور جب یہ نہیں ہے تو دلالت تضمنیہ متحقق نہیں ہوگی)۔ اور مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے، کیونکہ التزامی اس پر موقوف ہے کہ لفظ کے معنیٰ (ملزوم) کے لیے ایسا لازم ہو کہ معنیٰ کے تصور سے اس لازم کا تصور ضرور ہو اور ہر ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس کے لیے ایسا ہی لازم ہو، نامعلوم ہے، کیونکہ ایسی ماہیت کا ہونا ممکن ہے، جو اس طرح کی کسی چیز کو مستلزم نہ ہو۔ لہٰذا جب لفظ اس ماہیت کے لیے موضوع ہوگا تو اس پر لفظ کی دلالت مطابقی ہوگی، اور التزامی نہ ہوگی، کیونکہ اس کی شرط یعنی لزوم ذہنی منتفی ہے (نہیں پائی جارہی)۔

اور امام رازی نے یہ گمان کیا ہے کہ مطابقی التزامی کو مستلزم ہے، اس لیے کہ ہر ماہیت کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو مستلزم ہوتا ہے اور کم از کم یہ ہے کہ اس ماہیت کا غیر نہیں ہے، اور لفظ جب ملزوم پر مطابقۃً دلالت کرے گا تو وہ لازم فی التصور پر التزاماً دلالت کرے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ماہیت کا تصور، اس بات کے تصور کو مستلزم ہے کہ اس کا غیر نہیں ہے، اس لیے کہ ہم بسا اوقات اشیاء کی ماہیتوں کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں اس کے

غیر کا خیال (تک) نہیں آتا چہ جائیکہ (اس بات کا تصور آئے کہ) ''اس ماہیت کا غیر نہیں ہے'' (جب صرف ''غیر'' کا خیال بھی نہیں آتا تو یہ کس طرح آئے گا کہ ''اس ماہیت کا کوئی غیر نہیں ہے'')

یہیں سے تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہو گیا، کیونکہ جیسے ہر ماہیت بسیطہ کے لیے لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں ہے، اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے لازم ذہنی کا ہونا بھی معلوم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض ماہیات مرکبہ ایسی ہوں کہ ان کا کوئی لازم ذہنی نہ ہو، لہذا جو لفظ اس کے مقابلے میں موضوع ہوگا، وہ اس کے اجزاء پر تضمنا دلالت کرے گا، نہ کہ بطریق التزام۔

اور ماتن کی عبارت میں تسامح ہے، کیونکہ اس نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس سے تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونے کا ظہور لازم نہیں آتا، بلکہ تضمنی کے التزامی کو مستلزم ہونے کے ظہور کا عدم ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں میں فرق بالکل ظاہر ہے۔

اور وہ دونوں یعنی تضمنی و التزامی، مطابقی کو مستلزم ہیں، کیونکہ یہ دونوں اس کے ساتھ ہی پائی جاتی ہیں، اس لیے کہ یہ دونوں تابع ہیں اور تابع اس حیثیت سے کہ تابع ہے، وہ متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور (''التابع من حیث انہ تابع'' میں) حیثیت کی قید ''تابع اعم'' سے احتراز کے لیے لگائی ہے، جیسے حرارت آگ کے لیے، اس لیے کہ حرارت آگ کے تابع ہے، حالانکہ حرارت آگ کے بغیر بھی کبھی پائی جاتی ہے، جیسے دھوپ میں اور حرکت (تیز چلنے اور بھاگنے وغیرہ) میں، لیکن حرارت اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے تابع ہے، وہ آگ کے ساتھ ہی پائی جاتی ہے۔

اور اس بیان میں نظر ہے، اس واسطے کے جو تابع صغری میں ہے اگر اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا جائے تو ہم اس کو روک دیں گے، اور اگر مقید نہ کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہیں رہتی، لہذا یہ منتج مطلوب نہ ہوگی۔

اس کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ کبریٰ میں ''حیثیت'' حد اوسط کے لیے قید نہیں ہے، بلکہ اس میں جو حکم ہے، اس کے لیے (قید) ہے، اس لیے حد اوسط مکرر ہو جائے گی۔

ہاں دونوں مقدموں سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ تضمنی تابع ہونے کی حیثیت سے مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی، اور یہ مطلوب نہیں ہے اور مطلوب تو یہ ہے کہ تضمنی علی الاطلاق مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی، اور یہ (دلیل سے) ثابت نہیں ہو رہا۔

دلالت ثلثہ کے درمیان نسبتیں

دلالات ثلثہ کے درمیان نسبتوں کی چھ صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) دلالت مطابقی کو دلالت تضمنی لازم ہو۔ (۲) دلالت مطابقی کو التزامی لازم ہو۔ (۳) دلالت تضمنی کو

مطابقی لازم ہو۔(۴) دلالت التزامی کو مطابقی لازم ہو۔(۵) دلالت تضمنی کو التزامی لازم ہو۔(۶) دلالت التزامی کو تضمنی لازم ہو۔

ان میں سے پہلی، پانچویں اور چھٹی صورتیں غیر متحقق ہیں اور دوسری صورت غیر یقینی ہے، اور تیسری اور چوتھی متحقق ہیں۔

مطابقی تضمنی کو مستلزم نہیں

دلالت مطابقی دلالت تضمنی کو مستلزم نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ جہاں مطابقی متحقق ہو تو وہاں تضمنی بھی ضروری متحقق ہو، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ معنیٰ بسیط کے لیے موضوع ہو، تو یہاں لفظ کی دلالت معنیٰ بسیط پر دلالت مطابقی ہے، لیکن تضمنی نہیں ہے، کیونکہ بسیط کہتے ہی اس کو ہیں جس کا کوئی جزء نہ ہو، جب وہاں اجزاء ہی نہیں، تو پھر اجزاء پر دلالت کیسے ہوگی، لہذا اس صورت میں صرف دلالت مطابقی ہوگی، دلالت تضمنی نہیں ہوگی جیسے لفظ ''اللہ'' کی دلالت اپنے معنیٰ پر دلالت مطابقی ہے، لیکن چونکہ اس کا کوئی جز نہیں ہے، اس لیے تضمنی نہیں ہے۔

ماتن نے کہا ''والمطابقۃ لاتستلزم التضمن'' اس قول میں سالبہ کلیہ کا احتمال ہوتا ہے کہ مطابقی تضمنی کو کبھی مستلزم نہیں ہوگی، جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ بعض دفعہ مطابقی تضمنی کو مستلزم ہوتی ہے، جیسے جب معنیٰ مرکب ہو۔ اس لیے شارح نے ''ای لیس متی......'' سے اس وہم کا ازالہ کیا، کہ یہاں سالبہ کلیہ مراد نہیں ہے، بلکہ اس کا عکس سلب جزئی مراد ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض دفعہ مطابقی تضمنی کو مستلزم ہو سکتی ہے۔

مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے

دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے، کیونکہ یقینی تو اس وقت ہو کہ جب معنیٰ کے لیے کوئی ایسا لازم ہو کہ اس معنیٰ کے تصور سے لازم کا بھی تصور ہو جائے، اور ہر ماہیت کے لیے اس قسم کا لازم ہونا معلوم نہیں ہے، اور نہ ہی ضروری ہے، اس لیے کہ بعض ماہیات ایسی ہو سکتی ہیں کہ ان کا کوئی لازم ہی نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ پھر لفظ کی دلالت ماہیت پر صرف مطابقی ہوگی، دلالت التزامی نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے لیے لزوم ذہنی شرط ہے، اور ان ماہیات کا تو کوئی لازم ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ ان کے تصور سے لازم کا تصور آئے، اس حقیقت کے پیش نظر یہ کہا گیا کہ مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا، کوئی یقینی اور قطعی بات نہیں ہے۔

لازم کی اقسام

لازم کی چار قسمیں ہیں:

(۱) لازم بین بالمعنیٰ الاخص: وہ لازم جس کا تصور ملزوم کے تصور سے ضرور ہو، جیسے ''عمیٰ'' کے تصور سے لازم

یعنی ''بصر'' کا تصور ضرور آتا ہے۔

(۲) لازم غیر بین بالمعنیٰ الاخص: وہ لازم جس کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم نہ ہو، جیسے انسان کے لیے بالقوہ کتابت کا ثبوت۔

(۳) لازم بین بالمعنیٰ الاعم: وہ لازم جس میں لازم، ملزوم اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل ہو جائے، جیسے اربعہ کے لیے زوجیت (جفت ہونا) اس لیے کہ عقل اربعہ، زوجیت اور نسبت زوجیت کے تصور کے بعد جزما یہ حکم لگاتی ہے کہ ''جفت ہونا چار کو لازم'' ہے۔

(۴) لازم غیر بین بالمعنیٰ الاعم: وہ لازم جس میں لازم، ملزوم اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل نہ ہو، بلکہ کسی اور دلیل کی ضرورت پڑے جیسے "العالم" ملزوم ہے اور "حادث" اس کو لازم ہے، ان دونوں اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک اور دلیل کی ضرورت پڑتی ہے، وہ یہ کہ "العالم متغیر وکل متغیر حادث" نتیجہ: فالعالم حادث''۔

امام رازی کا ''زعم''

امام رازی کا خیال یہ ہے کہ دلالت مطابقی، دلالت التزامی کو مستلزم ہے، اور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ ہر ماہیت کے لیے ایک لازم بین ضرور ہوتا ہے اور اگر اس ماہیت کا نفس الامر میں اور کوئی لازم نہ بھی ہو، تو کم از کم اس ماہیت کو ''لیس غیرھا'' ضرور لازم ہوتا ہے یعنی یہ لازم کہ ''اس ماہیت کا کوئی غیر نہیں ہے'' لہٰذا ملزوم اس لازم پر دلالت کرے گا، اس لیے دلالت مطابقی التزامی کو مستلزم ہے، مطابقی اس کے بغیر نہیں پائی جاسکتی "ھذا ھو زعمه"۔

امام رازی اپنے اس نظریہ میں متفرد ہیں، جمہور مناطقہ کا یہ قول نہیں ہے، مناطقہ کے نزدیک دلالت التزامیہ کے لیے لازم بین بالمعنیٰ الاخص ضروری ہے۔

جواب کی مزید تفصیل یہ ہے کہ امام صاحب نے جو ہر ماہیت کے لیے ''لازم بین'' ضروری قرار دیا ہے، اس سے کیا مراد ہے، لازم بین بالمعنیٰ الاخص یا بالمعنیٰ الاعم اگر تو اول مراد ہے کہ ہر ماہیت (ملزوم) کے تصور سے اس کے لازم کا تصور ضرور ہوتا ہے اور اگر نفس الامر میں بالفرض اس کا اور کوئی لازم نہ ہو، تو کم از کم یہ تو اس کا لازم ہوتا ہے کہ ''اس ماہیت کا کوئی غیر نہیں ہے'' اس لیے جب لفظ کی دلالت ماہیت (ملزوم) پر ہوگی تو اس کے لازم پر بھی ضرور ہوگی، اور نہیں تو کم از کم ''لیس غیرھا'' پر تو ضرور ہوگی، اس وجہ سے دلالت مطابقی التزامی کو مستلزم ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ماہیت کے لیے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے، اور نہیں تو ''لیس غیرھا'' اس کو ضرور لازم ہوتا ہے، کیونکہ ہم بہت سی اشیاء کی ماہیت اور حقائق کا تصور کرتے ہیں، ہمارے ذہن میں ان کے تصور کے وقت ان کے ''غیر'' کا بالکل خیال تک نہیں آتا، چہ جائیکہ یہ خیال آئے کہ ''اس ماہیت کا غیر نہیں

ہے" جیسے جب ہم انسان کا تصور کرتے ہیں، تو اس کے لازم کی طرف بالکل ذہن متوجہ نہیں ہوتا، جب لازم کی طرف نہیں جاتا، تو ایک ماہیت کے غیر یا لیس غیر ھا کی طرف کیسے ذہن متوجہ ہوسکتا ہے۔

اس لیے یہ کہنا کہ چونکہ ہر ماہیت کسی نہ کسی لازم کو ضرور مستلزم ہوتی ہے، اس بناء پر دلالت مطابقی التزامی کو مستلزم ہے، درست نہیں ہے۔

اور اگر امام صاحب کی مراد "لازم بین" سے لازم بین بالمعنی الاعم ہے کہ ملزوم، لازم، اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم ہو جائے، تو یہ کلیہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن دلالت التزامی کے لیے یہ کافی نہیں ہے، کیونکہ دلالت التزامی کے لیے لازم بین بالمعنیٰ الاخص معتبر ہے "عند المناطقہ" نہ کہ بالمعنیٰ الاعم اور لیس غیرھا، لازم بین بالمعنیٰ الاخص نہیں ہے بلکہ لازم بین بالمعنیٰ الاعم ہے، جس میں لازم وملزوم اور نسبت کے تصور سے لزوم بالجزم ہوتا ہے، اور یہ دلالت التزامی کے لیے کافی نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر ماہیت کا لازم ذہنی ہے یا نہیں، اس کا علم نہیں ہے، اس لیے یہ ثابت ہو گیا کہ دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے، قطعی نہیں ہے۔

تضمنی التزامی کو مستلزم نہیں ہے

ماقبل دلالت مطابقی کے التزامی کو مستلزم نہ ہونے سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ "تضمنی بھی التزامی کو مستلزم نہیں ہے" ایسا نہیں کہ جہاں تضمنی متحقق ہو وہاں التزامی بھی ضروری پائی جائے، کیونکہ جس طرح ہر ماہیت بسیطہ کے لیے لازم ذہنی کا وجود معلوم نہیں، اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے بھی لازم ذہنی کا وجود معلوم نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ بعض ماہیات مرکبہ ایسی ہوں کہ ان کا کوئی لازم ہی نہ ہو، ایسی صورت میں لفظ کی دلالت اس ماہیت کے اجزاء پر تو ہوگی یعنی دلالت تضمنی ہوگی، لیکن چونکہ اس ماہیت کا کوئی لازم نہیں ہے، اس لیے دلالت التزامیہ متحقق نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے لیے لازم ذہنی شرط ہے، جس کا وجود یہاں مفقود ہے۔

ماتن کی عبارت میں تسامح

ماتن نے کہا "ومن ھذا تبین عدم استلزام التضمن الالتزام" (اور اس سے تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہوگیا)۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی مذکورہ عبارت میں تسامح ہے، کیونکہ جو کچھ ماتن نے کہا (تبین عدم استلزام) وہ دلیل سے مفہوم نہیں ہو رہا، بلکہ دلیل سے سمجھ آرہا ہے: عدم تبین استلزام (تضمنی کا التزامی کو مستلزم ہونا ظاہر نہیں ہے)۔ دونوں میں فرق بالکل واضح ہے پہلے (ماتن کے قول) میں ظہور عدم ہے یعنی تضمنی کا التزامی کو مستلزم "نہ ہونا ظاہر" ہے۔ اور دوسرے میں جو دلیل سے مفہوم ہو رہا ہے، عدم ظہور ہے یعنی تضمنی کا التزامی کو مستلزم ہونا، ظاہر نہیں"

ہے۔وہاں ''نہ ہونا ظاہر ہے'' اور یہاں ''ہونا ظاہر نہیں'' ہے۔دلیل سے ''ظہور عدم'' ثابت نہیں ہو رہا، بلکہ دلیل سے ''عدم ظہور'' مفہوم ہو رہا ہے۔ یہ دلیل سے اس طرح سمجھ آ رہا ہے کہ ماتن نے کہا کہ جس طرح ہر ماہیت بسیطہ کے لیے لازم ذہنی کا وجود معلوم نہیں ہے، اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے لازم ذہنی کا وجود بھی معلوم نہیں ہے، اس میں ساری دلیل کا مدار ''عدم علم'' پر ہے، یعنی معلوم نہیں ہے، اور مسلمہ حقیقت ہے کہ عدم علم، علم (ظہور) بالعدم کو مستلزم نہیں ہوتا، اگر کسی کو ایک چیز کا علم نہیں ہے، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ چیز سرے سے موجود ہی نہیں ہے، لہذا جب دلیل کا دارومدار ''عدم علم'' پر ہے، تو اس سے علم بالعدم یعنی ظہور عدم ثابت نہیں ہوتا، کہ یوں کہا جائے ''تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہو گیا''

ہاں ماتن کا قول: تبین عدم استلزام......اس وقت بالکل بجا ہوتا، جب دلیل میں قطعی حکم لگایا جاتا کہ جس طرح ہر ''ماہیت بسیطہ کے لیے لازم ذہنی کا وجود نہیں ہے'' اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے بھی قطعاً کوئی لازم نہیں ہے، حالانکہ دلیل میں ایسا قطعی حکم نہیں لگایا گیا، بلکہ اس دلیل کا دارومدار ''عدم علم'' پر رکھا گیا ہے، گویا ظہور عدم نہیں، بلکہ عدم ظہور دلیل سے مفہوم ہو رہا ہے۔

التزامی تضمنی کو مستلزم نہیں ہے

دلالت التزامی دلالت تضمنی کو مستلزم نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ جہاں التزامی ہو، وہاں تضمنی بھی ضرور ہو، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ لفظ ماہیت بسیطہ کے لیے موضوع ہو، اور اس کا ایک لازم ذہنی بھی ہو، تو یہاں دلالت التزامی تو ہوگی، لیکن دلالت تضمنی نہیں ہوگی، اس لیے کہ ماہیت بسیطہ ہے، اس کا کوئی جزء نہیں ہے، تاکہ تضمنا دلالت ہو، اس صورت کو شارح نے بھی ذکر نہیں کیا۔

دونوں تابع ہیں

دلالت تضمنی اور التزامی، مطابقی کو مستلزم ہیں، کیونکہ یہ مطابقی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتیں، اس لیے کہ یہ دونوں تابع ہیں، اور دلالت مطابقی ان کے لیے متبوع ہے اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے، متبوع کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ دونوں بھی متابعت کی وجہ سے مطابقی کو مستلزم ہیں۔

حیثیت کی قید

ماتن نے کہا: والتابع من حیث انہ تابع......

شارح فرماتے ہیں کہ ''حیثیت'' کی قید سے ''تابع اعم'' سے احتراز مقصود ہے کہ جس میں تابع بسا اوقات اپنے متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے، جیسے حرارت آگ کے تابع ہے، یہ تابع اعم ہے، یہی وجہ ہے کہ حرارت کا حصول

جہاں آگ سے ہوتا ہے، وہاں دھوپ، دوڑنے اور غیظ وغضب سے بھی ہوتا ہے، لیکن اسے حیثیت کی قید کے ساتھ مقید کر کے اگر یوں کہا جائے: الحرارۃ من حیث انہا تابعۃ للنار لاتوجد بدونہا۔ حرارت اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے تابع ہے، آگ کے بغیر موجود نہیں ہوسکتی، پھر یہ حرارت سوائے آگ کے حاصل نہیں ہوسکتی، اس قید کے بغیر عموم ہوتا ہے کہ تابع اپنے متبوع کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے اور حیثیت کی قید کے ساتھ تابع کا حصول اسی متبوع کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔

وفی ھذا البیان نظر

اس بیان میں نظر یہ ہے کہ آپ نے دلیل میں جو قضیہ ذکر کیا ہے، اس کے صغریٰ میں ''حیثیت'' کی قید نہیں ہے، اور کبریٰ میں یہ قید موجود ہے، ہم دلیل میں صرف ایک دلالت مثلاً التزامی کو صغریٰ میں رکھ کر آپ کا قضیہ پیش کرتے ہیں: الالتزام تابع للمطابقة والتابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ اگر صغریٰ کو حیثیت کی قید کے ساتھ مقید کر کے یوں کہیں: الالتزام تابع من حيث انه تابع للمطابقة یہ ہم تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ اس صورت میں خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ تضمنی یا التزامی گویا تابع کا نفس مفہوم ہیں، حالانکہ یہ نفس مفہوم نہیں ہیں بلکہ تضمنی ہو یا التزامی، یہ تابع کے افراد میں سے ہیں۔ اور اگر آپ صغریٰ کو اس قید کے ساتھ مقید نہیں کرتے تو پھر حد اوسط مکرر نہیں ہوگی، لہذا پھر نتیجہ بھی برآمد نہیں ہوگا، کیونکہ نتیجہ کے لیے حد اوسط کا صغریٰ اور کبریٰ میں بعینہٖ مذکور ہونا ضروری ہوتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ کبریٰ میں ''حیثیت'' کا متعلق محکوم بہ (خبر) کے ساتھ ہے، نہ کہ محکوم علیہ کے ساتھ، اگر اس کا تعلق محکوم علیہ کے ساتھ ہوتا، تب خرابی لازم آتی، چنانچہ اس تقدیر پر کبریٰ کی عبارت یوں ہو جائے گی: والتابع لا يوجد من حيث انه تابع بدون المتبوع۔ لیکن اس جواب کو شراح مناطقہ نے غلط قرار دیا ہے۔

مطلوب ثابت نہیں ہوا

شارح فرماتے ہیں کہ دعویٰ اور مطلوب یہ تھا کہ تضمنی اور التزامی مطلقاً مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں، یہ ایک عام مطلوب اور دعویٰ ہے اور دلیل خاص دے رہے ہیں کہ تضمنی یا التزامی، اس حیثیت سے کہ تابع ہیں، مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں، دلیل کے مقدمتیں سے یہی ثابت ہورہا ہے، حالانکہ دلیل سے اس بات کو ثابت کرنا چاہیے تھا کہ یہ دونوں مطلقاً مطابقی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہوسکتیں۔

قَالَ: وَالدَّالُ بِالْمُطَابِقَةِ إِنْ قُصِدَ بجزئہ الدلالۃُ علی جزءِ معناہُ فهو المرکبُ كَرَامِي الحجارةِ وإلافهو المفردُ.

ترجمہ: اور وہ لفظ جو معنیٰ پر مطابقۃ دلالت کرتا ہے، اگر اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت مقصود ہو، تو وہ مرکب ہے جیسے رامی الحجارۃ ورنہ وہ مفرد ہے۔

اقول: اللفظُ الدالُ على المعنىٰ بالمُطابقةِ إمّا أن يُقصَدَ بجزءٍ منه الدلالةُ على جزءِ معناه أو لَا يُقصَدَ فإنْ قُصِدَ بجزءٍ منه الدلالةُ على جزءِ معناه فهو المركبُ كرامِي الحجارةِ فإنّ الرامِيَ مقصودٌ منه الدلالةُ على رَمْيٍ منسوبٍ إلىٰ موضوعٍ مّا والحجارةُ مقصودٌ منه الدلالة اللفظُ على الجسمِ المعيّنِ ومجموعُ المَعْنَيَيْنِ معنى رَامِي الحجارةِ فَلا بدَّأن يكونَ اللفظُ جزءٌ وأن يكونَ لجزئِهٖ دلالةٌ على معنًى وأن يكونَ ذلك المعنىٰ جزءَ المعنىٰ المقصودِ من اللفظِ وأن يكونَ دلالةُ جزءِ اللفظِ على جزءِ معنى المقصودِ مقصودةً فيَخرُجُ عن الحدِّمَالايكونُ له جزءٌ كهمزةِ الاستهامِ ومايكونُ له جزءٌ لكن لَادلالةَ له على معنًى كزيدٍ ومايكونُ له جزءٌ دالٌّ على المعنىٰ لكنّ ذلك المعنىٰ لايكونُ جزءَ المعنىٰ المقصودِ كعبْدِ اللهِ عَلمًا فإنَّ له جزءَ كعبدٍ دالًّاعلى معنًى وهو العُبوديةُ لكنّه ليسَ جزءَ المعنىٰ المَقصودِ أى الذاتِ المشخَّصةِ وما يكونُ له جزءٌ دالٌّ على جزءِ المعنىٰ المقصودِ ولكن لا يكونُ دلالتُهُ مقصودةً كالحيوانِ الناطقِ إذا سُمِّيَ به شخصٌ إنسانيٌّ فإنَّ معناهُ ح الماهيةُ الانسانيةُ مع التشخّصِ فالماهيةُ الانسانيةُ مَجموعُ مفهومَيِ الحيوانِ والناطقِ فالحيوانُ مثلاالذى هوجزءُ اللفظِ دالٌّ على جزءِ المعنىٰ المقصودِ الذى هو الشخصُ الانسانيُّ لانّه دالٌّ على مفهومِ الحيوانِ ومفهومُ الحيوانِ جُزءُ الماهيةِ الانسانيّةِ وهي جزءُ معنى اللفظِ المقصودِ لكنّ دلالةَ الحيوانِ على مَفهومِهٖ ليست بمقصودةٍ في حال العَلَمِيّةِ بل ليس المقصودُ من الحيوانِ الناطقِ إلَّاالذاتَ المشخّصةَ

وإلَّا أى وإن لم يُقصَدْ بجُزْءٍ منه الدلالةُ على جزءِ معناه فهو المفردُ سواءٌ لم يكن له جزءٌ أوكان له جزءٌ ولم يدلَّ على معنًى أوكَانَ له جزءٌ دالٌّ على معنًى ولايكونُ ذلك المعنىٰ جُزءَ المعنىٰ المقصودِ من اللفظِ كعبدِاللّٰهِ أو كان له جزءٌ دالٌّ على جزءِ المعنىٰ المقصودِ لكن لم يكن دلالتُه مقصودةً فَحَدُّالمفردِيتناولُ الا الفاظَ الا ربعةَ

فإن قلتَ المفردُ مقدمٌ على المركبِ طبعًا فَلِمَ أخّرَهُ وضعًا ومُخالفةُ الوضعِ الطبعَ في قُوةِ الخطاءِ عندالمُحصّلِينَ فنقولُ لِلْمُفرَدِو المركبِ اعتبارانِ أحدُ هما بحسبِ

الذاتِ وهو ما صَدَقَ عليه المفردُ من زيدٍ و عمروٍ وغيرِ هما وثانيهما بحسبِ المفهومِ وهو ما وُضِعَ اللفظُ بإزائِهِ كالكاتبِ مثلًا فإنَّ له مفهومًا وهو شيءٌ له الكتابةُ وذاتًا وهو ما صَدَقَ عليه الكاتبُ من افرادِالإنسانِ فان عَنَيْتُم بقولِكم المفردُ مُقدمٌ على المركبِ طبعًا أنّ ذاتَ المفردِ مُقدمٌ على ذاتِ المركبِ فَمُسَلَّمٌ ولكنّ تاخيره ههنا في التعريفِ والتعريفُ ليس بحسبِ الذاتِ بل بِحَسْبِ المفهومِ وإن عنيتم أنّ مفهومَ المفردِ مقدمٌ على مفهومِ المركبِ فهو ممنوعٌ فإنّ القيودَ في مفهومِ المركبِ وجوديةٌ وفي مفهومِ المفردِ عَدَمِيَّةٌ والوجودُ فِي التصورِ سابقٌ على العدمِ فلذا أخّرَ المفردَ في التعريفِ وقدّمهُ في الاقسامِ والاحكامِ لأنّها بحسبِ الذاتِ .

وإنّما اعْتُبِرَ في المَقْسَمِ دلالةُ المَطابقةِ لاالتضمّنِ والالتزامِ لأنّ المعتبرَ في تركيبِ اللفظِ وإفرادِهِ دلالةُ جزئهِ على جزءِ معناه المُطابقيِّ وعدم دلالتهِ عليه لا دلالة جزءِهِ على جزءِ معناهُ التضمنيَّ أو الالتزاميِّ و عدم دلالتهِ عليه فإنّه لو أعتُبِرَ التضمنُ والالتزامُ في التركيبِ والافرادِ لَزِمَ أن يكونَ اللفظُ المركبُ من لفظينِ موضوعينِ لِمَعنيينِ بسيطينِ مفردًاالعدم دلالتهِ جزءَ اللفظِ على جزءِ المعنى التضمنيِّ إذلاجزءَ له وأن يكونَ اللفظُ المركبُ من لفظينِ الموضوعِ بازاءِ معنيً له لازمٌ ذهنيٌّ بسيطٌ مفردًالأنَّ شيئًا من جزئَيِ اللَّفظِ لادلالةَ له على جزءِ المعنىٰ الالتزاميِّ

وفيه نَظَرٌ لأنّ غايةَ مافي البابِ أن يكونَ اللفظُ بالقياسِ إلى المعنىٰ المطابقيِّ مركبًاوبالقياسِ إلى المعنى التضمنيِّ اوالالتزاميِّ مفردًاولما جَازَأن يكونَ اللفظُ باعتبارِ مَعْنَيَيْنِ مطابقِيَنِ مفردًا ومركبًا كما في عبدِاللّٰهِ لأنَّ مدلولَه المطابقيَّ قبلَ العَلَمِيَّةِ يكونُ مركبًا وبعدَها يكونُ مفردًافلِمَ لا يجوزُ ذالک باعتبارِ المعنىٰ المطابقيِّ ولمعنىٰ التضمنيَّ أوالالتزاميِّ فالأولىٰ أن يقال الافرادُ والتركيبُ بالنسبةِ إلى المعنى التضمنيِّ أو الالتزاميِّ لايَتَحَقَّقُ إلّاإذاتَحقَّقَ بالنِّسْبَةِ إلى المعنىٰ المطابقيِّ أمّافي التضمنيِّ فَلِانّه متىٰ دَلَّ جزءُ اللفظِ على جزءِ المعنى التضمنيِّ دلّ علىٰ جزءِ معناهُ المطابقيِّ لأنّ المعنىٰ التضمنيَّ جزءُ المعنىٰ المطابقيِّ وجزءُ الجزءِ جزءٌ وأمافِي الالتزام فلِأنّه متىٰ دلَّ جزءُ اللفظ على جزءِ معناه الالتزاميِّ بالْاِلْتِزَامِ فقد دلّ على جزءِ المعنىٰ المطابقيِّ بِالمطابقةِ لإمْتِناعِ تَحقُّقِ الالتزامِ بدونِ المُطابقةِ وقد يتحققُ الافرادُ والتركيبُ بالنسبةِ الى المعنى المطابقيِّ لابالنسبةِ إلى المعنى المتضمنيِّ أوالالتزاميِّ كما في المثالَينِ المذكورينِ فلهذاخَصَّصَ القسمةَ إلى

الافرادِ والتركيبِ بالمطابقةِ إلاأنّ هذاالوجهَ يُفِيدُ أوْلَوِيَّةَ اعتبارِ المطابقةِ في القسمةِ والوجهُ الأوّلُ إنْ تَمَّ يُفِيدُ وجوبَ اعتبارِ المُطابقةِ في القسمةِ۔

ترجمہ: وہ لفظ جو معنیٰ پر مطابقۃ دال ہو، اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے گا، یا ارادہ نہیں کیا جائے گا، اگر اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا گیا، تو وہ مرکب ہے، جیسے رامی الحجارۃ (پھر پتھر پھینکنے والا) کیونکہ ''رامی'' سے اس رمی پر دلالت مقصود ہے، جو کسی موضوع (وہ ذات جس کے ساتھ وہ رمی قائم ہو سکے) کی طرف منسوب ہو اور ''حجارۃ'' سے جسم معین پر دلالت مقصود ہے، اور دونوں معنوں کا مجموعہ ''رامی الحجارۃ'' کا معنیٰ ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ لفظ کا کوئی جزء ہو، اور اس جزء کی معنیٰ پر دلالت ہو، اور یہ کہ وہ معنیٰ لفظ کے معنیٰ مقصود کا جزء ہو، اور یہ کہ جزء لفظ کی دلالت معنیٰ مقصود کے جزء پر مقصود ہو، پس تعریف سے وہ نکل جائے گا، جس کا کوئی جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام، یا اس کا جزء تو ہو لیکن اس کی معنیٰ پر دلالت نہ ہو، جیسے زید، اور جس کا معنیٰ پر دلالت کرنے والا جزء ہو، لیکن وہ معنیٰ، معنیٰ مقصود کا جزء نہ ہو، جیسے عبداللہ علم ہونے کی حالت میں، کیونکہ اس کا جزء مثلاً ''عبد'' معنیٰ عبودیت پر دال ہے، لیکن یہ معنیٰ مقصود یعنی ذات مشخصہ کا جزء نہیں ہے، اور وہ لفظ جس کا وہ جزء ہو جو معنیٰ مقصود کے جزء پر دلالت کر رہا ہو، لیکن یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے ''حیوان ناطق'' جب کہ وہ کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے، کیونکہ اس وقت اس کا معنیٰ ماہیت انسانیہ مع التشخص ہے، اور ماہیت انسانیہ حیوان اور ناطق دونوں کے مفہوم کا مجموعہ ہے، چنانچہ مثلاً حیوان جو لفظ (حیوان ناطق) کا جزء ہے، یہ معنیٰ مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء پر دال ہے، کیونکہ یہ حیوان کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے، اور حیوان کا مفہوم ''ماہیت انسانیہ'' کا جزء ہے، اور ماہیت انسانیہ معنیٰ مقصود کا جزء ہے، لیکن حیوان کی دلالت اس کے مفہوم پر علمیت کی حالت میں مقصود نہیں ہے، بلکہ حیوان ناطق سے (علمیت کی حالت میں) صرف ''ذات مشخصہ'' مقصود ہے۔

اور اگر جزء لفظ سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد ہے، خواہ اس کا (سرے سے) جزء ہی نہ ہو، یا جزء تو ہو، لیکن معنیٰ پر دلالت نہ کرتا ہو، یا معنیٰ پر دلالت کرنے والا جزء ہو، مگر یہ معنیٰ مقصود کا جزء نہ ہو، جیسے عبداللہ، یا اس کا معنیٰ مقصود پر دلالت کرنے والا جزء ہو، لیکن اس کی دلالت مقصود نہ ہو، پس مفرد کی تعریف چاروں طرح کے الفاظ کو شامل ہے۔

اگر آپ یہ کہیں کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے، پھر اس کو ماتن نے ذکر میں موخر کیوں کیا، جبکہ وضع کی طبع سے مخالفت محصلین کے نزدیک غلطی کے درجہ میں ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ مفرد اور مرکب میں دو اعتبار ہیں، ایک ذات کا اعتبار، اور یہ وہ ہوتا ہے، جس پر مفرد صادق آتا ہے زید، عمرو وغیرہ سے، اور ایک مفہوم کا اعتبار، وہ یہ ہے کہ جس کے مقابلے میں لفظ وضع کیا جائے، جیسے مثلاً ''کاتب'' ہے، کیونکہ اس

کا ایک مفہوم ہے یعنی وہ چیز جس کے لیے کتابت ثابت ہے، اور (کاتب کی) ایک ذات ہے، جس پر کاتب صادق آتا ہے انسان کے افراد میں سے۔

اب اگر آپ کی مفرد کے مرکب پر طبعاً مقدم ہونے سے مراد یہ ہے کہ ذات مفرد، ذات مرکب پر مقدم ہے، تو یہ تسلیم ہے، مگر یہاں مفرد کی تاخیر تعریف میں ہے، اور تعریف ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ مفہوم کے اعتبار سے ہے۔

اور اگر اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ مفرد کا مفہوم مرکب کے مفہوم پر مقدم ہے، تو یہ ممنوع ہے، اس لیے کہ مرکب کے مفہوم میں قیدیں، وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم میں عدمی ہیں، اور وجود عدم پر (چونکہ) تصور میں مقدم ہے، اسی لیے مفرد کی تعریف میں موخر کیا، اور مفرد کو اقسام واحکام میں مقدم کیا، کیونکہ اقسام واحکام بحسب الذات ہیں۔

اور مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے نہ کہ تضمنی اور التزامی کا، کیونکہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں لفظ کے جزء کا اس کے معنیٰ مطابقی کے جزء پر دلالت کرنا یا نہ کرنا معتبر ہے، نہ کہ لفظ کے جزء کا اس کے معنیٰ تضمنی یا التزامی کے جزء پر دلالت کرنا یا نہ کرنا، اس لیے کہ اگر ترکیب وافراد میں تضمن والتزام کا اعتبار کیا جائے، تو اس لفظ کا، جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو، جو دو بسیط معنیٰ کے لیے موضوع ہوں، مفرد ہونا لازم آئے گا، اس وجہ سے کہ جزء لفظ کی معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت نہیں ہو رہی، کیونکہ اس کا تو کوئی جزء ہی نہیں ہے، اور یہ (لازم آئے گا) کہ وہ لفظ، جو دو لفظوں سے مرکب ہو، اور ایسے معنیٰ کے مقابلے میں موضوع ہو، جس کا لازم ذہنی بسیط ہو، اس کا مفرد ہونا لازم آئے گا، کیونکہ لفظ کے جزئین میں، کسی جزء کی معنیٰ التزامی کے جزء پر دلالت نہیں ہے، اور اس (دلیل میں جو مقسم میں مطابقی کے اعتبار کی ذکر کی گئی ہے) میں نظر ہے، کیونکہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک لفظ کا معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا ممکن ہے، جیسے لفظ عبداللہ میں ہے، اس لیے کہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب ہے، اور علمیت کے بعد مفرد ہے، تو پھر لفظ کے معنیٰ مطابقی کا، تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا کیوں ممکن نہیں ہے؟

اس لیے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ افراد اور ترکیب تضمنی اور التزامی معنیٰ کے اعتبار سے متحقق نہیں ہو سکتے، مگر اسی وقت جب معنیٰ مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہوں، تضمنی میں تو اس لیے کہ جب جزء لفظ معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو وہ معنیٰ مطابقی کے جزء پر بھی دلالت کرے گا، کیونکہ معنیٰ تضمنی معنیٰ مطابقی کا جزء ہے، اور جزء کا جزء جزء ہوتا ہے۔

اور التزامی میں اس لیے کہ جب جزء لفظ معنیٰ التزامی کے جزء پر بالالتزام دلالت کرے گا، تو وہ معنیٰ مطابقی کے جزء پر بھی مطابقۃ دلالت کرے گا، اس واسطے کہ التزامی کا تحقق مطابقی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اور کبھی افراد و ترکیب کا تحقق معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے ہوتا ہے، نہ کہ معنیٰ تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے، جیسے مذکورہ دونوں مثالوں میں، اس بناء پر افراد اور ترکیب کی تقسیم کو مطابقی کے ساتھ خاص کیا ہے، مگر یہ وجہ تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کی، اولویت کے لیے مفید ہے، اور پہلی وجہ اگر تام ہو، تو وہ تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کا وجوب ثابت کرتی ہے۔

مرکب کی تعریف

وہ لفظ جو اپنے معنیٰ پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے، اگر اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے، تو وہ مرکب ہے، جیسے رامی الحجارۃ (پتھر پھینکنے والا) اس کے دو جزء ہیں، رامی اور الحجارۃ، رامی سے اس ''رمی'' پر دلالت مقصود ہے، جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو، ''موضوع'' سے مراد وہ ذات ہوتی ہے جس کے ساتھ شی قائم ہو، اور ''الحجارۃ'' سے جسم معین پر دلالت مقصود ہے، ان دونوں مدلولی معنوں کا مجموعہ رامی الحجارۃ کا معنیٰ ہے۔

مرکب میں چار امور

مرکب کی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرکب کے لیے چار امور کا ہونا ضروری ہیں، وہ اس کے لیے شروط کا درجہ رکھتے ہیں، اگر وہ نہیں پائے جائیں گے، تو پھر مرکب بھی متحقق نہیں ہوسکتا، ان امور کی تفصیل:

(۱) لفظ کا جزء ہو، لہٰذا اگر لفظ کا جزء نہ ہو، تو وہ مرکب کی تعریف سے خارج ہوکر، مفرد میں چلا جائے گا، جیسے ہمزہ استفہام۔

(۲) جزء لفظ کے معنیٰ کی جزء پر دلالت ہو، اور اگر اس کی جزء معنیٰ پر دلالت نہ ہو، تو وہ مرکب نہیں ہے، جیسے زید وغیرہ، اس لفظ کے اجزاء ضرور ہیں لیکن اس کے اجزاء یعنی ''ز، ی، د'' معنیٰ پر دلالت نہیں کرتے، اس لیے یہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے۔

(۳) وہ معنیٰ لفظ کے معنیٰ مقصود کا جزء ہو، لیکن اگر لفظ ایسا ہے کہ اس کا جزء معنیٰ پر دلالت تو کرتا ہے، مگر وہ معنیٰ، معنیٰ مقصود کا جزء نہیں ہے، تو وہ بھی مرکب سے خارج ہو جاتا ہے، جیسے لفظ عبداللہ اس کے دو جزء ہیں یعنی ''عبد'' اور لفظ ''اللہ'' یہ معنیٰ پر دلالت بھی کرتے ہیں، چنانچہ عبد عبودیت پر اور لفظ اللہ، ذات باری تعالیٰ پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہ معنیٰ، معنیٰ مقصود یعنی ذات مشخص کا جزء نہیں ہے، کیونکہ جب کسی کا نام عبداللہ رکھ دیا جائے تو پھر اس کا معنیٰ مقصود وہ ذات مشخص ہوتی ہے، جس کا وہ علم ہے، ہر جزء کی اپنے لغوی معنیٰ پر اس صورت میں دلالت نہیں ہوتی۔

(۴) جزء لفظ کی معنیٰ مقصود کے جزء پر دلالت مقصود بھی ہو، لہٰذا وہ لفظ جس کے اجزاء معنیٰ مقصود پر دلالت تو کرتے ہیں، لیکن وہ دلالت اس خاص صورت میں مقصود نہ ہو، تو وہ بھی مرکب کی تعریف سے نکل جائے گا، جیسے جب

کسی کا نام ''حیوان ناطق'' رکھ دیا جائے، تو اس صورت میں اس کا معنیٰ ماہیت انسانیہ مع تشخص ہے، اس لیے کہ حیوان اور ناطق، ان دونوں کے مفہوموں کا مجموعہ ''ماہیت انسانیہ'' ہے، لیکن علمیت کی صورت میں اس حیوان ناطق سے، صرف وہ مخصوص ذات مراد ہوگی، جس کا وہ نام ہے، اس سے مطلق ماہیت انسانیہ مراد نہیں ہوگی، اگر چہ مثلاً حیوان جو لفظ یعنی حیوان ناطق کا جزء ہے، یہ معنیٰ مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء یعنی مفہوم حیوان پر دلالت کر رہا ہے، اور حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے، اور ماہیت انسانیہ لفظ کے معنیٰ مقصود یعنی ماہیت انسانیہ مع التشخص کا جزء ہے، لیکن علمیت کی حالت میں حیوان کی اپنے مفہوم پر دلالت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ اس سے صرف ذات مشخص ہی مراد ہوتی ہے، اس لیے اس قسم کے مرکبات، علمیت کی حالت میں مفرد ہوتے ہیں۔

مفرد کی تعریف

وہ لفظ جو اپنے معنیٰ پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے، اگر اس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے، تو وہ مفرد ہے۔ چنانچہ مفرد کی یہ تعریف الفاظ اربعہ کو شامل ہے:

(۱) لفظ کا کوئی جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام۔

(۲) جزء لفظ تو ہو، لیکن وہ جزء، معنیٰ پر دلالت نہ کرے، جیسے زید، عمرو غیرہ۔

(۳) لفظ کا جزء بھی ہو، اور معنیٰ پر دلالت بھی کرے، لیکن وہ معنیٰ لفظ کے معنیٰ مقصود کا جزء نہ ہو، جیسے عبداللہ جب کسی کا نام رکھ دیا جائے۔

(۴) لفظ کا ایسا جزء ہے، جو معنیٰ مقصود کے جزء پر دلالت تو کرتا ہے، لیکن اس کی دلالت مقصود نہیں ہے، جیسے حیوان ناطق جب کسی کا نام رکھ دیا جائے، اس کے اجزاء اگر چہ اپنے اپنے معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں، لیکن علم کی صورت میں اس سے یہ دلالت مقصود نہیں ہے، اس وقت اس سے صرف وہ ذات مشخص مراد ہوتی ہے، جس کا وہ نام رکھا گیا ہے۔

مرکب کی مفرد پر تقدیم کیوں

معترض کہتا ہے کہ مفرد کو بعد میں ذکر کیا ہے، اور مرکب کو پہلے جبکہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے، لہذا ذکرا بھی مفرد کو مقدم کرنا چاہتے تھا، تا کہ طبع اور وضع میں موافقت ہو جائے، کیونکہ وضع کا طبع کے مخالف ہونا ایک غلطی کا درجہ رکھتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مفرد اور مرکب کے دو اعتبار ہیں:

(۱) بحسب الذات (۲) بحسب المفہوم

بحسب الذات: وہ شی جس پر مفرد یا مرکب صادق آتا ہے، مفرد کی مثال جیسے زید، عمرو وغیرہ۔

بحسب المفہوم: وہ جس کے مقابلے میں لفظ وضع کیا جائے۔ جیسے ''الکاتب'' کے دو اعتبار ہیں، ایک مفہوم کے لحاظ سے اور دوسرا ذات کے اعتبار سے ہے۔ ''کاتب'' کا مفہوم یہ ہے کہ ''وہ ایک ایسی چیز ہے جس کے لیے کتابت ہے'' اور کاتب باعتبار الذات سے وہ افراد انسان مراد ہیں جن پر لفظ ''کاتب'' صادق آتا ہے۔

اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے جو کہا کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے، اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر آپ یہ کہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ مفرد مرکب پر بحسب الذات مقدم ہوتا ہے، تو یہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن بیان تعریف کے موقع پر اسے موخر کر دیا، اس لیے کہ تعریف بحسب المفہوم ہوتی ہے، نہ کہ بحسب الذات۔

اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ مفرد مرکب پر مفہوم کے لحاظ سے مقدم ہوتا ہے، تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ مرکب کا مفہوم وجودی ہے، اس کی ساری شرطیں وجودی ہیں جبکہ مفرد کا مفہوم عدمی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی ساری شرطیں بھی عدمی ہیں، اور وجود فی التصور چونکہ عدم پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے یہاں تعریف کے بیان میں مرکب کو مقدم اور مفرد کو موخر کر دیا۔

لیکن مفرد کے احکام اور اس کی اقسام چونکہ بحسب الذات ہوتی ہیں، اس لیے انہیں مرکب کے احکام وغیرہ سے پہلے بیان کیا۔

مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار

جب لفظ کی مفرد و مرکب کی طرف تقسیم کی گئی تو اس میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ مقسم میں دلالت مطابقی کا آخر کیوں اعتبار کیا، تضمنی اور التزامی کا اعتبار کیوں نہیں کیا؟

اس کے دو جواب ذکر کر رہے ہیں ان میں سے پہلا دال علی الاولویہ ہے، اور دوسرا دال علی الوجوب ہے۔

پہلا جواب: مقسم میں دلالت مطابقی کی قید ضروری ہے کیونکہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں اس بات کا اعتبار ہوتا ہے، کہ لفظ کے جزء کی، اس کے معنیٰ مطابقی کے جزء پر دلالت ہو رہی ہے، تو وہ مرکب ہے، ورنہ وہ مفرد ہے۔

اس اگر مقسم میں دلالت تضمنی اور التزامی کا اعتبار کریں تو پھر مرکب مفرد میں داخل ہو جائے گا، اس سے مرکب کی تعریف کا جامع نہ ہونا، اور مفرد کی تعریف کا مانع نہ ہونا، لازم آئے گا، جو صحیح نہیں ہے۔

چنانچہ اگر مقسم میں دلالت تضمنی کا لحاظ کیا جائے تو پھر مرکب و مفرد کی تعریفیں یوں ہوں گی:

''لفظ کا جزء معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہے ورنہ وہ مفرد ہے''۔

یہ درست نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ایک لفظ جو لفظین سے مرکب تو ہے، لیکن یہ دونوں لفظ معنیٰ بسیط (جس کا کوئی جزء نہ ہو) کے لیے موضوع ہوں، جب جزء ہی نہیں، تو دلالت تضمنی متحقق نہیں ہوگی، گویا اس پر مرکب کی تعریف ہی صادق نہیں آئے گی، حالانکہ نفس الامر میں یہ لفظ مرکبات میں سے ہے، مگر چونکہ مقسم میں دلالت تضمنی کا اعتبار کیا گیا ہے، اس لیے یہ خرابی لازم آئی ہے۔

اسی طرح اگر مقسم میں دلالت التزامی کا اعتبار کیا جائے، تو پھر مرکب اور مفرد کی تعریفات یوں ہوں گی:
''لفظ کا جزء معنیٰ التزامی کے جزء پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہے، ورنہ وہ مفرد ہے'' یہ بھی درست نہیں ہے۔

کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ایسا لفظ ہو جو لفظین سے مرکب تو ہو، لیکن یہ دونوں لفظ ایک ایسے معنیٰ کے مقابلے میں موضوع ہوں، جس کا لازم ذہنی بسیط ہو، مقسم میں التزامی کے اعتبار کرنے کی وجہ سے اب اس لفظ کا مفرد ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ اس پر مرکب کی تعریف صادق نہیں آرہی، کیونکہ مرکب کی تعریف اب یہ ہے کہ جزء لفظ معنیٰ التزامی کے جزء پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہے، ورنہ مفرد، یہاں لفظ کے جزئین میں سے کوئی جزء، معنیٰ التزامی کے جزء پر دلالت نہیں کر رہا، بلکہ دلالت ہو بھی نہیں سکتی، اس لیے کہ لازم ذہنی بسیط ہے، اس کا تو کوئی جزء ہی نہیں، بہر کیف اس صورت میں مرکب کی تعریف اس لفظ پر صادق نہیں آتی، حالانکہ ہے وہ مرکب، لہذا وہ مفرد کی تعریف میں شامل ہو جائے گا جبکہ وہ مفرد ہے نہیں۔

ساری گفتگو کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ مقسم میں تضمنی اور التزامی کے اعتبار کرنے سے مذکورہ خرابیاں لازم آتی ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لیے مقسم میں ''دلالت مطابقی'' کا اعتبار کیا گیا ہے۔

''وفیہ نظر'' مقسم میں دلالت مطابقی کے اعتبار کے لیے جو دلیل دی ہے، اس میں نظر ہے، دلیل یہ گذری ہے کہ اگر مقسم میں مطابقی کا لحاظ نہ کیا جائے بلکہ تضمنی والتزامی کا اعتبار کیا جائے، تو اس سے مرکب کا مفرد کی تعریف میں داخل ہونا لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

اس میں نظر یہ ہے کہ اس سے تو زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک لفظ معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے تو مرکب ہو، اور تضمنی والتزامی کے اعتبار سے مفرد ہو، اور یہ جائز ہونا چاہیے، کیونکہ جب ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ دو مطابقی معنوں کے اعتبار سے مفرد بھی ہو، اور مرکب بھی، جیسے عبداللہ علمیت سے پہلے مرکب ہے، اور علمیت کے بعد مفرد ہے، جب یہ ہو سکتا ہے، تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو، اور تضمنی والتزامی کے لحاظ سے مفرد ہو، آخر یہ کیوں نا جائز ہے؟

بعض حضرات نے اس نظر کا جواب یہ دیا ہے کہ لفظ عبداللہ کا دو مطابقی معنیٰ کے اعتبار سے مرکب اور مفرد ہونا ایک حالت اور ایک وقت میں نہیں ہے، بلکہ دو حالتوں میں ہے یعنی علمیت سے قبل اور علمیت کے بعد، دو حالتوں میں وضع مختلف ہونے کی وجہ سے امتیاز ہو جاتا ہے بخلاف اس کے کہ ایک لفظ معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو، اور معنیٰ تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو، کیونکہ اس صورت میں ایک حالت اور ایک ہی وضع کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا لازم آتا ہے، جس میں التباس بہت زیادہ ہے۔

دوسرا جواب: افراد و ترکیب کے مقسم میں دلالت مطابقی کے معتبر ہونے کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ جب ترکیب معنیٰ تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے پائی جائے گی وہ مطابقی معنیٰ کے اعتبار سے بھی ضرور پائی جائے گی لیکن اس کا عکس نہیں، کیونکہ بسا اوقات معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے لفظ مرکب ہوتا ہے، اور معنیٰ تضمنی یا التزامی کے اعتبار

سے مرکب نہیں ہوتا، اس لیے ترکیب کے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار ضروری ہے۔

جب ترکیب معنیٰ تضمنی کے اعتبار سے پائی جائے گی تو وہاں دلالت مطابقی بھی ضرور متحقق ہوگی، کیونکہ جب جزءلفظ معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو معنیٰ مطابقی کے جزء پر بھی ضرور کرے گا، اس لیے کہ معنیٰ تضمنی، معنیٰ مطابقی کا جزء ہے، اور قاعدہ ہے: جزء الجزء جزء، لہذا جزءلفظ جب معنیٰ تضمنی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو وہ معنیٰ مطابقی کے جزء پر بھی ضرور دلالت کرے گا۔

اسی طرح جب ترکیب معنیٰ التزامی کے اعتبار سے پائی جائے گی، تو وہاں بھی دلالت مطابقی ضرور متحقق ہو گی، اس لیے کہ التزامی مطابقی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ جب جزءلفظ معنیٰ التزامی کے جزء پر دلالت کرے گا، تو معنیٰ مطابقی کے جزء پر بھی ضرور مطابقۃ دلالت کرے گا۔

تو معلوم ہوا کہ افراد و ترکیب کے مقسم میں اگر معنیٰ تضمنی یا التزامی کا اعتبار کیا جائے، تو وہاں مطابقی معنیٰ کے اعتبار سے ترکیب ضرور پائی جائے گی، لیکن اس کا عکس نہیں کہ جہاں معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے ترکیب پائی جائے، وہاں معنیٰ تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے بھی ترکیب پائی جائے، یہ ضروری نہیں جیسے دو مثالیں ماقبل گذر چکی ہیں، ان میں ترکیب صرف معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے ہے، نہ کہ معنیٰ تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے اس لیے مقسم میں مطابقی کا اعتبار کیا ہے، یہ وجہ دال علی الاولویہ ہے، اور پہلی وجہ اگر اس میں نظر نہ کی جائے، اسے مکمل تسلیم کرلیا جائے، تو وہ دال علی الوجوب ہوسکتی ہے۔

قال: وهو إن لَمْ يَصلُحْ لأنْ يُخبَرَ به وَحْدَهُ فهو الأداةُ كَفِيْ وَلَا وإنْ صَلُحَ كذالكَ فإن دلَّ بهيئةِ على زمانٍ مُعيّنٍ مِنَ الازمنةِ الثلاثةِ فهو الكلمةُ وإن لَمْ يدلَّ فهو الاسمُ.

ترجمہ: اور وہ یعنی مفرد اگر تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ اداۃ ہے۔ جیسے ''فی'' اور ''لا'' اور اگر اس کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگر وہ اپنی ہیئت کے ذریعہ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانے پر دلالت کرے تو وہ ''کلمہ'' ہے، اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ ''اسم'' ہے۔

اقول: اللفظُ المفردُ إمَّا اَدَاةٌ أوْ كَلِمَةٌ أو إسمٌ لِأنّه إمَّاأن يَّصلُحَ لِأنْ يُّخبَرَ بِهِ وَحْدَهُ أوْلَا يَصلُحَ فَإنْ لَمْ يَصلُحْ لِأن يُخبَرَ بِهِ وَحْدَهُ فهو الاَدَاةُ كَفِي ولا وإنّماذَكَرَ مِثالَيْنِ لِأنَّ مالا يَصلُحُ لِأنْ يُخبَرَبِهِ وَحْدَهُ إمَّاأنْ لَا يَصلُحَ لِلإخبَارِبِهِ أصْلًا كَفِي فَإنَّ المُخبَرَ بِهِ فِي قولِنَا زيدٌ فِي الدارِهو حَصَلَ أوْ حاصلٌ وَلَا دَخْلَ لِفِيْ فِي الإخبَارِ بِهِ وإمّاأن يَصلُحَ لِلإخبَارِبِهِ لكِنْ لا يَصلُحُ لِلإخبَارِبِهِ وحده كَلافإنّ المُخبَرَ فِي قولِنَا زيدٌ لَا حَجَرٌ هو لا حَجَرٌوَلَا لَهُ مَدْخَلٌ فِي الإخبَارِبِهِ ولعلَّكَ تقولُ الأفعالُ الناقصةُ لا تَصلُحُ لِأنْ يُخبَرَ بِهَا وحدَهَا فيلزم أن تكونَ أدَوَاتٍ فنقولُ لَا بُعْدَ فِي ذٰلِكَ حتّٰى أنَّهُمْ قَسَّمُوا الا دواتِ إلى غيرِ زَمَانيةٍ وزمانيةٍ و الزمانيةُ هي الافعالُ الناقصةُ وغايَةُ مافي البابِ أنَّ

إصطلاحَهُمْ لَا يُطابِقُ لِإصْطِلَاحِ النحاةِ، ذلك غيرُ لازمٍ لأنّ نَظْرَهُمْ فِي الالفاظِ من حيثُ المعنٰى ونظرَ النحاةِ فيهَا مِنْ حَيْثُ اللفظِ نفسه وعِنْدَ تغايُرِ جِهَتَي الْبَحْثَيْنِ لايَلْزَمُ تَطَابُقُ الإصْطِلَاحَيْنِ وإنْ صَلُحَ لأنْ يُخْبَرَ به وحدَه به فإمّا أن يدلَّ بهَيْئَةٍ وصِيْغَةٍ على زمانٍ معيّنٍ من الازمنةِ الثَّلٰثَةِ كَضَرَبَ ويَضْرِبُ وهو الكلمةُ أوْلَا يَدُلَّ وهو الاسمُ كزيدٍ وعمروٍ والمرادُ بالهيئةِ والصّيغةِ الهيئةُ الحاصلةُ للحروفِ باعتبارِ تَقدِيْمِها وتَاخِيْرِها وحَرَكَاتِهَا وَسَكَنَاتِهَا وهي صورةُ الكلمةِ والحروفُ مادتُها وإنّما قَيَّدَ حَدَّ الكلمةِ بهالِإخْرَاجِ مايَدُلُّ على الزمانِ لا بِهَيْئَةٍ بل بحسبِ جَوْهَرِه ومَادتِه كالزمانِ والأمْسِ واليومِ والصبوحِ والغبوقِ فإنّ دلالتَها على الزمانِ بموادِّها وجواهرِها لابِهيأتِها بخلافِ الكلماتِ فَإنَّ دلالَتها على الزمان بحسبِ هيأتِهَا بشهادةِ اختلافِ الزمانِ عنداختلافِ الهيئةِ وإن إتَّحَدَتِ المادةُ كَضَرَبَ وَيَضْرِبُ وَاتِّحَادِ الزمانِ عندَإتحادِ الهيئةِ وَإنْ إختلفتِ المادةُ كَضَرَبَ وطَلَبَ فإنْ قلتَ فعلٰى هذا يَلْزَمُ أن يكونَ الكلمةُ مركبةً لِدَلَالَةِ أصلِها ومَادتِها على الحدثِ وهيئتِها وصورتِها على الزمانِ فيكونُ جزءُ ها دالًّاعلى جزءِ معناها فنقولُ المعنٰى من التركيبِ أن يكونَ هناكَ اجزاءٌ مترتبةٌ مسموعةٌ وهي الالفاظُ والحروفُ والهيئةُ مع المادةِ ليست بهذهِ المثابةِ فلايلزمُ التركيبُ والتقيدُ بالمعيّنِ من الازمنةِ الثَّلٰثَةِ لا دَخلَ له في الاحترازِ إلّا أنّهُ قَيْدٌ حَسَنٌ لأنَّ الكلمةَ لا تكونُ إلا كذلك ففيه مزيدُ ايضاحٍ وَوَجْهُ التسميةِ إمَّا بالأدَاةِ فلأنّها آلةٌ في تركيبِ الالفاظِ بعضِها مع بعضٍ وإمّا بالكلمةِ فَلِأنَّهَا مِنَ الكَلْمِ وهو الجرحُ كأنّها لَمَّادلَّتْ على الزمانِ وهو متجدّدٌ ومُنصرمٌ تكَلَّمُ الخاطر بتَغيّرِ معنَا هَا وإمّا بالإسْمِ فَلِأنّه أعلٰى مَرْتَبَةٍ مِنْ سَائرِ انواعِ الالفاظِ فيكونُ مُشْتَمِلًا عَلٰى مَعْنَى السمّوِ وهو العُلُوُّ۔

ترجمہ: لفظ مفرد اداہ ہے یا کلمہ یا اسم، کیونکہ وہ یا تو تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یا صلاحیت نہ رکھتا ہوگا، اگر وہ تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، تو وہ ''اداۃ'' ہے جیسے ''فی'' اور ''لا''۔

اور ماتن نے دو مثالیں اس لیے ذکر کیں ہیں کہ جو مفرد تنہا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، وہ یا تو مخبر بہ ہونے کی بالکل ہی صلاحیت نہ رکھتا ہوگا جیسے ''فی'' ہے، کیونکہ ہمارے قول زید فی الدار میں مخبر بہ حصل یا حاصل ہے، اور ''فی کا مخبر بہ میں کوئی دخل نہیں ہے، یا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت تو رکھتا ہوگا، لیکن اس میں تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ ہوگی، جیسے ''لا'' ہے، کیونکہ ہمارے قول زید لا حجر میں مخبر بہ ''لا حجر'' ہے، اور (یہاں) ''لا'' کا مخبر بہ میں (کچھ نہ کچھ) دخل ہے۔

شاید آپ یہ کہیں کہ افعال ناقصہ بھی تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، لہذا ان کا ''ادات'' ہونا لازم آیا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کچھ بعد نہیں حتی کہ مناطقہ نے ادوات کی زمانیہ اور غیر زمانیہ کی طرف تقسیم کی ہے، اور ادوات زمانیہ یہی ''افعال ناقصہ'' ہیں، زیادہ سے زیادہ اس باب میں یہ ہے کہ مناطقہ کی اصطلاح نحویوں کی اصطلاح کے موافق نہیں، اور یہ کوئی ضروری بھی نہیں ہے، اس لیے کہ مناطقہ کی نظر الفاظ میں معنیٰ کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور نحاۃ کی نظر الفاظ میں الفاظ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور دونوں بحثوں کے اختلاف جہت کے وقت دونوں اصطلاحوں کا مطابق ہونا (کوئی) لازم نہیں ہے۔

اور اگر (لفظ مفرد) تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو پھر یا تو وہ اپنی ہیئت وصیغہ کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے گا، جیسے ضرب یضرب، یہی ''کلمہ'' ہے، یا دلالت نہیں کرے گا، یہی ''اسم'' ہے، جیسے زید، عمرو، وغیرہ۔ اور ''ہیئت وصیغہ'' سے وہ ہیئت اور شکل مراد ہے، جو حروف کو ان کی تقدیم وتاخیر اور حرکات وسکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، اور ''ہیئت'' کلمہ کی صورت اور ''حروف'' کلمہ کا مادہ ہیں۔

اور بے شک ماتن نے کلمہ کی تعریف کو ''ہیئت'' کے ساتھ مقید کیا، ان الفاظ کو نکالنے کے لیے (کلمہ کی تعریف سے) جو زمانے پر دلالت تو کرتے ہیں، اپنے ہیئت کے لحاظ سے نہیں، بلکہ اپنے جوہر اور مادے کے لحاظ سے جیسے زمان، امس، الیوم، صبوح، غبوق (شام)، کیونکہ ان الفاظ کی زمانے پر دلالت اپنے مادے اور جواہر کے اعتبار سے ہے نہ کہ ہیئت وصیغہ کے لحاظ سے، بخلاف کلمات کے، کیونکہ ان کی زمانے پر دلالت اپنی ہیئتوں کے اعتبار سے ہوتی ہے، اس شہادت (گواہی) کی وجہ سے کہ زمانہ اختلاف ہیئت کے وقت مختلف ہو جاتا ہے، گو مادہ ایک ہو، جیسے ضرب (اس میں زمانہ ماضی ہے) یضرب (اس میں حال واستقبال ہیں) اور زمانہ ہیئت کے اتحاد کے وقت ایک رہتا ہے گو مادہ مختلف ہو جائے اور ضرب اور طلب (ان دونوں کا مادہ اگرچہ مختلف ہے، لیکن زمانہ دونوں کا ماضی ہے)۔

اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہو، کیونکہ کلمہ کی اصل اور مادہ کی ''حدث'' پر دلالت ہے، اور اس کی ہیئت وصورت کی ''زمانہ'' پر دلالت ہے، پس کلمہ کا جزء اپنے جزء معنیٰ پر دلالت کر رہا ہے (جب جزء کلمہ جزء معنیٰ پر دلالت کر رہا ہے، تو پھر ''کلمہ'' مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہے، کیونکہ اس پر مرکب کی تعریف صادق آرہی ہے)؟ تو ہم کہیں گے کہ ترکیب سے مراد یہ ہے کہ وہاں اجزاء مرتب اور مسموع ہوں، اور وہ الفاظ اور حروف ہیں، اور ہیئت مادہ کے ساتھ اس درجہ نہیں ہے، لہذا (کلمہ کی) ترکیب لازم نہیں آتی۔

اور (کلمہ کی تعریف میں) تین زمانوں میں سے ''معین'' زمانہ کی قید کو احتراز (کسی چیز کو نکالنے) میں کوئی دخل نہیں ہے، ہاں یہ ایک اچھی قید ہے، اس لیے کہ کلمہ ایسا ہی ہوتا ہے، گویا اس میں (کلمہ کی)

مزید وضاحت ہے۔

رہی وجہ تسمیہ تو ''اداۃ'' نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب اور ملانے میں آلہ ہوتا ہے، اور ''کلمہ'' نام رکھنا اس لیے ہے کہ وہ ''کلم'' بمعنیٰ زخم سے (مشتق) ہے، چونکہ وہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے جو زمانہ کہ متجدد (نیا اور تازہ ہونا) اور منصرم (گذرنا، ختم ہونا) ہوتا ہے، تو گویا وہ اپنے معنیٰ کے تغیر و تبدیلی سے دل کو زخمی کرتا ہے، اور اسم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ الفاظ کی باقی تمام انواع سے بلند مقام پر ہے کیونکہ وہ ''سمو'' یعنی بلندی کے معنیٰ پر مشتمل ہے۔

لفظ مفرد کی اقسام اور ان کی وجہ حصر

شارح فرماتے ہیں کہ لفظ مفرد کی تین اقسام ہیں۔ (۱) اداۃ (۲) کلمہ (۳) اسم، ان کی وجہ حصر: ''لفظ مفرد'' تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھے گا یا نہیں، اگر نہ رکھے تو وہ ''اداۃ'' ہے، اور اگر صلاحیت رکھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے گا، یہی ''کلمہ'' ہے یا نہیں کرے گا، یہی ''اسم'' ہے۔

تو ''اداۃ'' کی تعریف یہ ہوئی کہ لفظ مفرد تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھے، اس پر معترض کہتا ہے کہ یہ تعریف مانع لدخول غیرہ نہیں ہے، کیونکہ ضربا میں ''الف'' ضربوا میں ''واؤ'' ضربک میں ''ک'' اور غلامی میں ''ی'' یہ بھی تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، لہذا یہ بھی اداۃ کی تعریف میں داخل ہو گئے حالانکہ نفس الامر میں یہ اداۃ نہیں، بلکہ اسماء ہیں، اس لیے اداۃ کی یہ تعریف مانع لدخول غیرہ نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ''اداۃ'' کی تعریف میں ایک قید ہے: وہ یہ کہ اس کی تعریف یوں ہے، وہ اور اس کا مرادف تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھے، اور یہ مذکورہ چیزیں ضمائر کے مرادف ہیں، اور ضمائر تنہا مخبر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اس لیے اب ان پر اداۃ کی تعریف صادق نہیں آرہی۔

''اداۃ'' کی دو مثالیں

ماتن نے ''اداۃ'' کی تعریف کرتے ہوئے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں، ایک ''فی'' اور دوسری ''لا''

دراصل ان دو مثالوں سے دو مسئلوں کی طرف اشارہ کرنا پیش نظر ہے، کہ بعض اداۃ ایسے ہوتے ہیں کہ وہ بالکل مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تنہا اور نہ ہی کسی اور کے ساتھ مل کر، جیسے ''فی'' ہے ''زید فی الدار'' میں، یہ مخبر بہ نہیں ہے بلکہ مخبر بہ یا تو حصل محذوف ہے یا حاصل۔

اور بعض اداۃ ایسے ہوتے ہیں کہ وہ تنہا تو مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے لیکن دوسرے کے ساتھ مل کر مخبر بہ میں کچھ نہ کچھ داخل ضرور ہو جاتے ہیں، اس قسم کے اداۃ کی طرف ''لا'' سے اشارہ کیا، کیونکہ ''لا'' اگر چہ تنہا مخبر بہ

ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، لیکن دوسری چیز کے ساتھ مل کر مخبر بہ میں فی الجملہ داخل ہو جاتا ہے جیسے ''زید لاحجر'' (زید لاحجر ہے) اس میں ''لا'' حجر کے ساتھ مل کر مخبر بہ واقع ہو رہا ہے یعنی اب اسے مخبر بہ میں کچھ نہ کچھ دخل ہو گیا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ اداۃ کی تعریف ''افعال ناقصہ'' پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ وہ بھی تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے حالانکہ وہ اداۃ نہیں بلکہ افعال ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی بعد نہیں اگر ان پر اداۃ کی تعریف صادق ہے، اور وہ اداۃ کے زمرہ میں آرہے ہیں، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے کہ مناطقہ نے ادوات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے زمانیہ اور غیر زمانیہ میں اور ادوات زمانیہ افعال ناقصہ ہیں، ہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ مناطقہ اور نحاۃ کی اصطلاحیں آپس میں موافق نہیں ہونگی، یہ کوئی ضروری چیز بھی نہیں ہے، کیونکہ نحویوں کی نظر الفاظ پر الفاظ کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور مناطقہ کی نظر الفاظ میں معانی کے لحاظ سے ہوتی ہے، اور افعال ناقصہ چونکہ لفظاً فعل ہیں، اس لیے نحویوں نے انہیں افعال سے قرار دیدیا اور افعال ناقصہ معانی کے اعتبار سے چونکہ مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اس لیے یہ عند المناطقہ اداۃ ہیں، جب اصطلاحات کی جہتوں میں اختلاف اور فرق ہو جائے، تو پھر ان اصطلاحوں کا آپس میں مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں رہتا۔

کلمہ اور اسم کی تعریفات

وہ لفظ مفرد جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور اپنی ہیئت وصیغہ کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرتا ہو، تو وہ ''کلمہ'' ہے اور اگر دلالت نہ کرتا ہو، تو وہ ''اسم'' ہے۔

کلمہ کی تعریف میں ''هيئة وصيغة'' سے وہ ہیئت اور صورت مراد ہے جو لفظ کو حروف کی تقدیم وتاخیر اور حرکات وسکنات کے لحاظ سے حاصل ہوتی ہے، گویا ''کلمہ'' کی تعریف میں دو چیزیں ہوئیں، ایک ہیئت اور دوسری مادہ، کلمہ کی شکل وصورت کو ''ہیئت'' کہتے ہیں، اور ''حروف'' کلمہ کا مادہ ہوتے ہیں۔

ماتن نے کلمہ کی تعریف کو ''هيئة'' کے ساتھ مقید کیا تا کہ اس کلمہ سے وہ تمام الفاظ خارج ہو جائیں، جو زمانے پر دلالت تو کرتے ہیں، لیکن اپنی ہیئت وصیغہ کے لحاظ سے نہیں بلکہ اپنے مادے اور جوہر کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں، جیسے زمان (وقت) امس (گذشتہ دن) صبوح (صبح کا وقت) غبوق (شام کا وقت) ان سب الفاظ کی زمانہ پر دلالت انکے مادے کے اعتبار سے ہو رہی ہے، برخلاف کلمات کے کہ ان میں زمانے پر دلالت ہیئات کے اعتبار سے ہوتی ہے،

یہی وجہ ہے کہ زمانہ بدل جاتا ہے جب کہ ہیئت مختلف ہو جائے، اگر چہ مادہ ایک ہی ہو جیسے ضرب اور یضرب، دونوں کا مادہ (ضرب) متحد ہے، لیکن ہیئت چونکہ مختلف ہے، اس لیے پہلا ماضی پر اور دوسرا حال واستقبال پر دلالت کرتا ہے، اور زمانہ ایک ہی رہتا ہے اگر ہیئت ایک ہی ہو، اگر چہ مادہ مختلف ہو جائے، جیسے ضرب اور طلب، ان کی چونکہ ہیئت متحد ہے، اس لیے دونوں زمانہ ماضی پر دلالت کر رہے ہیں اگر چہ دونوں کا مادہ مختلف ہے، پہلے کا مادہ

ضرب اور دوسرے کا طلب ہے۔

"اختلاف الزمان عند اختلاف الهیة، اتحدت المادہ" اس کی روشنی میں معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ اصول مندرجہ ذیل مثالوں سے ٹوٹ جاتا ہے چنانچہ ضرب (معروف) اور ضرب (مجہول) دونوں کی ہیئتیں تو مختلف ہیں، لیکن دونوں کا زمانہ متحد ہے، اسی طرح لم یضرب اور ضرب دونوں کی ہیئتیں تو مختلف ہیں، لیکن ان کا زمانہ ایک ہی ہے، تو آپ کا بیان کردہ اصول کہ اختلاف ہیئت سے زمانہ مختلف ہو جاتا ہے، مذکورہ چند مثالوں سے ٹوٹ جاتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اختلاف ہیئات اختلاف زمان کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ اختلاف زمان اختلاف ہیئات کو مستلزم ہوتا ہے یعنی جہاں زمانہ مختلف ہوگا وہاں ہیئت بھی ضرور مختلف ہوگی، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں ہیئت مختلف ہو وہاں زمانہ بھی مختلف ہو جائے، گویا ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اختلاف زمان خاص مطلق ہے، اور اختلاف ہیئات عام مطلق ہے۔

لم یضرب اور ضرب کے ذریعہ اعتراض اس لیے درست نہیں کہ ہماری بحث لفظ مفرد سے ہو رہی ہے، جبکہ لم یضرب کلمہ اور اداۃ یعنی "لم" سے مرکب ہے، لہذا ہماری بحث سے یہ خارج ہے۔

اسی طرح لم یضرب اور لا یضرب کو سامنے رکھ کر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ ان دونوں کی ہیئات تو متحد ہیں لیکن زمانہ متحد نہیں ہے، بلکہ مختلف ہے، تو اس کا جواب بھی وہی ہے کہ یہ مرکب ہیں کلمہ اور اداۃ سے، جو ہمارا موضوع سخن ہی نہیں، ہماری گفتگو لفظ مفرد سے ہو رہی ہے۔

میر سید کی تحقیق

کلمہ کی مذکورہ تعریف پر چونکہ بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں، جن میں سے چند کی نشاندہی کی گئی ہے، اس لیے میر سید شریف فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ کلمہ کی تعریف کو ذرا تبدیل کر کے یوں کہا جائے:

"لفظ مفرد اگر تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ مخبر عنہ یعنی مسند الیہ بننے کی بھی صلاحیت رکھے گا یا نہیں، اگر رکھے تو وہ "اسم" ہے ورنہ "کلمہ" ہے۔ اس تعریف پر کوئی اشکال نہیں ہوتا۔

"کلمہ" کا مرکب ہونا لازم آتا ہے

معترض کہتا ہے کہ "کلمہ" مفرد ہونے کے باوجود تعریف مفرد سے خارج ہو کر مرکب کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ کلمہ (فعل) میں تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) معنیٰ حدثی (معنیٰ مصدری) (۲) نسبت الی الزمان (۳) نسبت الی الفاعل۔

اور صیغہ زمانے پر دلالت کرتا ہے، اور مادہ معنیٰ مصدری پر دلالت کرتا ہے، گویا جزء لفظ، جزء معنیٰ پر دلالت

کر رہا ہے، جو کہ مرکب کی تعریف ہے، لہذا کلمہ بھی مرکب ہوا، کیونکہ اس پر مرکب کی تعریف صادق آرہی ہے، حالانکہ کلمہ مفرد کی اقسام میں سے ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ اس وقت مرکب ہوگا جب اس کے اجزاء تلفظ اور سننے میں ترتیب وار ہوں، اور یہ حقیقت ہے کہ تلفظ اور سماع میں ترتیب، الفاظ یا حروف میں ہوتی ہے، ہیئت اور مادہ میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ یہ دونوں تلفظ اور سماع میں ایک ساتھ ہوتے ہیں لہذا کلمہ مرکب نہیں ہوگا۔

والتقیید بالمعین من الازمنة الثلثة...... الخ

کلمہ کی تعریف میں تین زمانوں میں سے ''معین زمانہ'' کی قید محض اتفاقی اور مزید توضیح کے لیے ہے، کیونکہ کلمہ کسی معین زمانہ پر ہی دلالت کرتا ہے، اس سے احتراز مقصود نہیں ہے۔

وجوہ تسمیہ

مفرد کی اقسام ثلثہ اداۃ، کلمہ اور اسم کی وجوہ تسمیہ ذکر کر رہے ہیں:

''اداۃ'' لغت میں ''آلہ'' کو کہتے ہیں، جس کی جمع ''ادوات'' آتی ہے، یہ چونکہ اپنے طرفین یعنی متعلق (اسم فاعل) اور متعلق (اسم مفعول) کے درمیان اتصال اور تعلق کا ذریعہ ہوتا ہے، یا ان دونوں کے احوال معلوم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، اس لیے اس کو آلہ کہتے ہیں۔

اور کلمہ ''کلم'' سے مشتق ہے، لغت میں اس کے معنیٰ زخم لگانے کے آتے ہیں، تو جس طرح زبان سے نکلنے والے الفاظ بعض اوقات انسان کو مجروح کر دیتے ہیں، اسی طرح کلمہ متجدد (نیا اور تازہ ہونا) اور منصرم (ختم ہونا، گذرنا) زمانہ پر دلالت کر کے اپنے معنیٰ کی تبدیلی کے ذریعہ گویا دلوں کو مجروح کرتا ہے۔

اور اسم ''سمو'' سے ہے جس کے لغوی معنیٰ بلندی کے ہیں، یہ چونکہ دونوں قسموں یعنی اداۃ اور کلمہ پر بلند ہوتا ہے، بایں معنیٰ کہ یہ محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں ہوتا ہے، جبکہ کلمہ صرف محکوم بہ واقع ہوتا ہے، اور اداۃ کچھ واقع نہیں ہوتا، اس لیے اس کو ''اسم'' کہتے ہیں، اور نام رکھنے کے لیے ادنیٰ مناسبت بھی کافی ہوتی ہے۔

قال: وح إمّا أن يّكونَ معناهُ واحدًا او كثيرًا فإنْ كان الأوّلُ فإنْ تشخّصَ ذالكَ المعنى يسمّى علَماً وإلّا فمتواطياً إن استوَتْ افرادُهُ الذهنيّةُ والخارجيّةُ فيه كالانسانِ والشمسِ ومُشكّكاً إن كانَ حصولُهُ فِي البعضِ اولىٰ واقْدَمُ واشدُّ مِنَ الآخرِ كالوجودِ بالنسبةِ إلى الواجبِ وَالْمُمكنِ وإنْ كانَ الثّانِيْ فإنْ كانَ وَضعُهُ لِتِلْكَ المَعَانِي عَلَى السَّوِيَّةِ فهو المشتركُ كالعينِ وَإنْ لَمْ يكنْ كذلكَ بَلْ وُضِعَ لِأحدِهِمَا أوّلاً ثُمَّ نُقِلَ إلى الثّانِيْ وح إنْ تُرِكَ مَوضوعُهُ الأوّلُ يُسمّى لفظًا منقولًا عرفيًا إنْ كانَ الناقلُ هو العرفُ العامُّ كالدابةِ وشرعيًّا إن كانَ الناقِلُ هو الشرعُ

كالصلوٰةِ والصومِ وَاصطلاحيًّا إنْ كان هو العرفُ الخاصُ كإصطلاحِ النحاةِ والنظّارِ وَإنْ لَمْ يُترَكْ موضوعُهُ الأوّلُ يُسَمّى بِالنسبةِ إلى المَنقُولِ عنه حقيقةً و بِالنسبةِ إلى المنقولِ اليهِ مجازًا كالاسدِ بالنسبةِ إلى الحيوانِ المُفتَرِسِ والرجلِ الشُجاعِ.

ترجمہ: اب یا تو اسم کے معنیٰ واحد ہوں گے یا کثیر اگر اول ہو، تو اگر یہ معنیٰ متشخص ہو، تو اس کا نام ''علم'' رکھا جاتا ہے، ورنہ ''متواطی'' اگر اس کے ذہنی اور خارجی افراد اس میں مساوی ہوں، جیسے انسان اور شمس، اور ''مشکک'' کہتے ہیں اگر اس کا حصول بعض افراد میں دوسرے کے لحاظ سے اولیٰ، اقدم اور اشد ہو، جیسے وجود ہے واجب اور ممکن کے لحاظ سے۔

اور اگر ثانی (اسم کے معانی کثیر ہوں) ہو، تو اگر اس کی وضع ان معانی کے لیے برابر ہو، تو وہ مشترک ہے، جیسے لفظ ''عین'' اور اگر ایسا نہ ہو، بلکہ ان میں سے ایک کے لیے پہلے موضوع ہو، پھر ثانی کی طرف نقل کرلیا جائے، اب اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو چکا ہو، تو اس کو ''منقول عرفی'' کہتے ہیں اگر ناقل عرف عام ہو جیسے لفظ ''دابہ'' اور ''منقول شرعی'' کہتے ہیں اگر ناقل شرع ہو جیسے صوم وصلاہ، اور منقول اصطلاحی کہتے ہیں اگر ناقل عرف خاص ہو جیسے نحویوں اور مناطقہ کی اصطلاح، اور اگر پہلا موضوع متروک نہ ہوا ہو، تو منقول عنہ کے لحاظ سے اسے ''حقیقت'' اور منقول الیہ کے لحاظ سے اسے ''مجاز'' کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد درندہ اور بہادر شخص کے لحاظ سے (درندہ کے لیے حقیقت ہے، اور رجل شجاع کے لحاظ سے مجاز ہے)

اقول: هذا اشارةٌ إلى قِسمَةِ الإسمِ بالقياسِ إلى معناه فالإسمُ إمّا أن يكونَ معناه واحدًا أو كثيرًا فإنْ كان الأوّلُ أي إنْ كان معناه واحدًا فإمّا أن يَتَشَخَّصَ ذٰلكَ المعنٰى أي لَمْ يَصلُحْ لِأنْ يَكونَ مَقولًا على كَثِيرِينَ أوْلَمْ يَتَشَخَّصْ أيْ يَصلُحُ لأنْ يُقالَ على كثيرينَ فإنْ تشخّصَ ذلكَ المعنٰى وَلَمْ يَصلُحْ لأنْ يقالَ عَلٰى كثيرينَ كزيدٍ يُسمّٰى عَلَماً في عرفِ النحاةِ لأنه علامةٌ دالّةٌ على شخصٍ معيّنٍ وجزئيًّا حقيقيًّا فِي عرفِ المَنطقِيِّنَ وإنْ لَمْ يتشخَّصْ وصَلُحَ لأن يقالَ علٰى كثيرينَ فهو الكليُّ والكثيرونَ أفرادُهُ فَلَايخ إمّا أن يكونَ حصولُهُ فِي أفرادِهِ الذهنيةِ والخارجيّةِ على السويّةِ أوْلَا فإن تَساوَتِ الأفرادُ الذهنيّةُ والخارجيّةُ في حُصولِهِ وصدقِهِ عليها يسمّٰى مُتواطِيًا لأنّ أفرادَه متوافقةٌ في معناهُ من التواطِيْ وهو التوافقُ كا لانسانِ والشمسِ فان الانسانَ له أفرادٌ فِي الخارجِ وصدقُهُ عليها بالسويّةِ والشَّمَسُ لها أفرادٌ فِي الذهنِ وصدقُها عليها ايضا بالسويّةِ وإن لَمْ تَتَسَا وَالأفرادُ بَلْ كَانَ حصولُهُ فِي بعضِهَا أولٰى واقدمُ وأشَدُّ مِن البعضِ الآخرِ يسمّٰى مُشكّكًا وَالتَّشكِيكُ عَلٰى ثلثةِ أوجهِ التَّشكِيكُ

بالأَوْلَوِيَّةِ وهو اختلافُ الأفرادِ في الأولويّةِ وعدمِها كالوجودِ فإنّه فِي الواجبِ اتمُّ واثبتُ واقوىٰ منه في المُمْكِنِ وَالتَّشْكِيكُ بالتقدّمِ والتأخّرِ وهوأن يكونَ حصولُ معناهُ في بعضها متقدمًا على حصوله فِي البعضِ الآخرِ كَالوجودِ أيضاً فإنّ حصولَه فِي الواجبِ قبلَ حصولِهِ في الممكنِ والتشكيكُ بالشدّةِ والضعفِ وهوأن يكونَ حصولُ معناه في بعضِها أشَدَّ من حصوله في البعضِ كالوجودِ ايضاً فإنه فِي الواجبِ أشَدُّ مِنَ الممكنِ لأنَّ آثَارَالوجودِ فِي وجودِ الواجبِ أكثرُ كَمَا أنَّ أثَرَ البَيَاضِ وهو تفريقُ البصرِ في بياضِ الثَّلجِ أكثرُ مِمّافِي بياضِ العاجِ وإنّماسُمِيَّ مُشَكِّكًا لأنَّ أفرادَهُ مشتركةٌ فِي اصلِ معناهُ ومختلفةٌ باحدالوجوهِ الثّلثةِ فالناظرُ إليهِ إنْ نَظَرَإلىٰ جهةِ الاشتراكِ خيّله أنّه متواطٍ لتوافقِ أفرادهِ فيهِ وَإن نَظَرَ إلىٰ جهةِ الاختلافِ أوْهَمَهُ أنّه مُشْتَرِكٌ كأنّه لفظٌ له معانٍ مختلفةٌ كالعينِ فالناظرُفيهِ يتَشكّكُ هَلْ هُوَ متواطٍ أومُشْتَرِكٌ فلهذاسُمِّيَ بهذا الإسمِ وإنْ كَانَ الثاني أى إن كان المعنىٰ كثيرًا فإمَّا أن يَتَخلَّلَ بينَ تلكَ المعاني نقلٌ بأنْ كان موضوعًا لمعنى أوّلًا ثُمّ لُوحِظَ ذٰلِكَ المعنىٰ ووُضِعَ لِمَعنًى آخرلِمُنَاسبَةٍ بَيْنَهُمَا أولَمْ يَتَخَلَّلْ فإنْ لم يتخللْ النقلُ بل كان وضعُهُ لتلكَ المعانِي على السويّةِ أى كَمَا كَانَ موضوعًا لهذاالمعنىٰ يكونُ موضوعًا لذلكَ المعنىٰ من غيرِ نظرٍ إلى المعنى الأوّلِ فهو المشتَرَكُ لإشتراكهِ بَيْنَ تلكَ المعانِيْ كَالْعَيْنِ فَإنَّهَا موضوعةٌ للباصرةِ والماءِ والركبةِ والذهبِ علىٰ السواءِ وإنْ تَخَلَّلَ بَيْنَ تلكَ المعانِي نَقْلٌ فإمَّا أنْ يُتْرَكَ إستعمالُهُ فِي المعنىٰ الأوَّلِ أوْلَافإن تُرِكَ يُسَمّٰى لفظًا منقولًا لِنَقْلِهِ مِنَ الْمَعْنىٰ الأوَّلِ.

والناقلُ إمَّا الشرعُ فيكون منقولًا شرعيًا كَالصلوةِ والصومِ فإنَّهُمَا فِي الأصْلِ للدعاءِ ومُطلقِ الإمساكِ ثُمَّ نَقَلَهُمَا الشرعُ الى الاَرْكَانِ المَخصوصةِ والامساكِ المخصوصِ مع النيةِ وإمّا غيرُ الشّرْعِ وهوإمّا العرفُ العامُ فهو المنقولُ العرفيُّ كالدابَّةِ فإنّها فِي أصلِ اللغةِ لكلِّ مَايَدُبُّ عَلى الأرضِ ثُمّ نَقَلَهُ العرفُ العامُ إلى ذواتِ القوائمِ الأربعِ من الخيلِ والبغالِ والحميرِ أوالْعُرْفُ الخَاصُ وَيُسَمّٰى منقولًا اصطلاحيًا كا صطلاحِ النحاةِ والنظارِ أمَّا اصطلاحُ النحاةِ فَكَالْفِعْلِ فَإنّه كَانَ إسْمًالِمَا صَدَرَ عن الفاعلِ كا لاكلِ والشربِ والضربِ ثم نَقَلَهُ النحاةُ إلى كلمةٍ دَلَّتْ على معنًى فِيْ نفسهِ مقترنٍ بأحدِ الْأزْمِنَةِ الثَّلثَةِ وَأمَّا إصْطِلَاحُ النظَّارِ فَكَالدَّوَرَانِ فإنّه كَانَ فِي الاصلِ للحركةِ فِي السّكَكِ ثُمّ نَقَلَهُ النظارُ إلى ترتيبِ الأثرِ علىٰ مَالَهُ صَلوحُ الْعِلِّيَّةِ وَإنْ لَمْ يُتْرَكِ الاوّلُ بَلْ يُسْتَعْمِلُ فِيْهِ ايضاً يُسمّٰى حقيقةً إنِ اسْتُعْمِلَ فِي الأوّلِ

وهو المنقولُ عنه ومجازاً اِن اسْتُعْمِلَ فِي الثَّانِي وهُوَ المنقولُ اليهِ كَالاسدِ فانّه وُضِعَ أوّلًا للحيوانِ المفترسِ ثُمَّ نُقِلَ إلى الرجلِ الشجاعِ لِعَلَاقَةٍ بَينهما وهي الشجاعةُ فاِسْتِعْمَالُهُ فِيْ الأوَّلِ بطريقِ الحقيقة وفِيْ الثاني بطريقِ المجازِ أمَّا الحقيقةُ فلأنَّهَا مِنْ حقّ فلانٌ الأمْرَأيْ أثْبَتَهُ أوْمِنْ حققتهُ إذاكنتَ منه على يقينٍ فإذاكان اللفظُ مُستعملًا فِيْ موضوعهِ الاصلِيِّ فهو شيءٌ مُثبتٌ في مقامهِ معلومُ الدلالةِ وأمَّا المجازُ فلانّه مِنْ جَازَ الشيءُ يُجَوزُه إذا تَعَدّاهُ وإذَاإسْتُعْمِلَ اللفظُ فِيْ المعنى المجازيِّ فَقَدْ جَازَ مكانَهُ الاوّلَ وموضوعَه الأصليَّ۔

ترجمہ:اقول: یہ ''اسم'' کی اس کے معنیٰ کے لحاظ سے تقسیم کی طرف اشارہ ہے،اسم کے معنیٰ واحد ہوں گے یا کثیر، اگر اول ہو یعنی اس کے معنیٰ واحد ہوں،تو یہ معنیٰ یا تو مشخص ہوگا یعنی اس میں کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ ہوگی یا مشخص نہ ہوگا یعنی اس میں کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہوگی، لہٰذا اگر وہ معنیٰ مشخص ہو،اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو جیسے مثلاً زید ہے،تو اس اسم کا عرف نحاۃ میں ''علم'' نام رکھا جاتا ہے، کیونکہ وہ ایک علامت ہے جو معین شخص پر دلالت کرتی ہے،اور عرف مناطقہ میں اس اسم کا نام ''جزئی حقیقی'' رکھا جاتا ہے۔

اور اگر اسم کا معنیٰ مشخص نہ ہو،اور اس میں کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہو،تو وہ ''کلی'' ہے،اور کثیرین اس کے افراد ہیں،اب وہ کلی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا حصول اپنے ذہنی اور خارجی افراد میں برابر ہوگا یا نہیں،اگر ذہنی اور خارجی افراد اس کلی کے حصول اور اس کے ان افراد پر صادق آنے میں برابر ہوں،تو اس کا نام ''متواطی'' رکھا جاتا ہے، کیونکہ اس کے افراد معناً موافق ہوتے ہیں یہ (متواطی) تواطو بمعنیٰ توافق سے (مشتق) ہے جیسے انسان اور شمس، کیونکہ خارج میں انسان کے افراد ہیں،وہ ان پر برابر طریقے سے صادق ہے،اور شمس کے ذہن میں افراد ہیں،وہ ان پر برابر طریقے سے صادق ہے۔

اور اگر اس کلی کے افراد (خارج اور ذہن میں) برابر نہ ہوں، بلکہ اس کا حصول بعض افراد میں اولیٰ، اقدم اور اشد ہو دوسرے بعض سے،تو اس کو ''کلی مشکک'' کہا جاتا ہے۔اور تشکیک تین طریق پر ہے، تشکیک بطریق اولویت: اور وہ افراد کا اولویت اور غیر اولویت میں مختلف ہونا ہے، جیسے ''وجود'' ہے (کہ یہ واجب میں زیادہ تام زیادہ ثابت اور زیادہ قوی ہے ممکن میں ہونے سے اور تشکیک بطریق تقدم وتأخر وہ یہ ہے) کہ اس کے معنیٰ کا حصول بعض افراد میں دوسرے بعض میں حاصل ہونے سے مقدم ہو، جیسے یہی ''وجود'' ہے، کیونکہ اس کا حصول واجب میں، ممکن میں حاصل ہونے سے پہلے ہے،اور تشکیک بطریق شدت وضعف: وہ یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کا حصول بعض افراد میں زیادہ شدید ہو، بعض

دوسرے افراد میں حاصل ہونے سے، جیسے یہی وجود ہے کہ یہ واجب میں ممکن کے لحاظ سے اشد ہے، کیونکہ وجود کے آثار واجب کے وجود میں بہت زیادہ ہیں، جیسے سفیدی کا اثر یعنی آنکھوں کو خیرہ کرنا، یہ برف کی سفیدی میں ہاتھی دانت کی سفیدی سے بہت زیادہ ہے۔

اس کو ''مشکک'' اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے افراد اصل معنیٰ میں مشترک ہیں، اور وجوہ ثلثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہیں، اب اگر دیکھنے والا جہت اشتراک کو دیکھے تو وہ اس کو اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے ''کلی متواطی'' خیال کرتا ہے، اور اگر جہت اختلاف کو دیکھے تو اس کو مشترک سمجھتا ہے، گویا یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں، جیسے لفظ عین پس دیکھنے والا شک میں پڑ جاتا ہے کہ یہ متواطی ہے یا مشترک؟ اس لیے اس کا یہ نام (مشکک) رکھا گیا ہے۔

اور اگر ثانی ہو یعنی معنیٰ کثیر ہوں، تو یا تو ان معانی کے درمیان نقل واقع ہوگی، بایں طور کہ لفظ پہلے ایک معنیٰ کے لیے موضوع تھا، پھر اس معنیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے دوسرے معنیٰ کے لیے وضع کر دیا گیا، ان دونوں میں مناسبت کی وجہ سے، یا (نقل) واقع نہ ہوگی، اگر نقل واقع نہ ہو بلکہ اس کی وضع ان معانی کے لیے برابر ہو یعنی جیسے اس معنیٰ کے لیے موضوع ہے، ویسے ہی اس کے لیے (بھی) موضوع ہو، معنیٰ اول کی طرف نظر کئے بغیر، تو وہ ''مشترک'' ہے، کیونکہ وہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہوتا ہے جیسے لفظ ''عین'' آنکھ چشمہ، گھٹنے، اور سونے (چاندی کی ضد) کے لیے برابر طور پر موضوع ہے۔

اور اگر ان معانی کے درمیان نقل واقع ہو، تو یا تو اس کا استعمال پہلے معنیٰ میں متروک ہوگا یا نہیں، اگر اس کا استعمال (پہلے معنیٰ میں) متروک ہو، تو اس کو ''لفظ منقول'' کہتے ہیں، کیونکہ وہ لفظ پہلے معنیٰ سے منقول ہوگیا ہے، اور ''ناقل'' یا تو شرع ہے، تو وہ لفظ ''منقول شرعی'' ہوگا جیسے صوم اور صلاۃ ہیں، کیونکہ یہ اصل میں دعاء اور مطلق رکنے کے لیے (موضوع) ہیں، پھر شرع نے ان (صلاہ) کو ارکان مخصوصہ (نماز) کے لیے اور (مطلق امساک کو) نیت کے ساتھ مخصوص رکنے (صوم) کی طرف نقل کرلیا، اور یا (ناقل) غیر شرع ہے، اور وہ یا عرف عام ہے، یہی منقول عرفی ہے، جیسے لفظ دابہ کہ یہ اصل لغت میں زمین پر ہر چلنے والی چیز کے لیے ہے، پھر عرف عام نے چوپایہ یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے کے لیے نقل کرلیا، یا (ناقل) عرف خاص ہے، اس کو ''منقول اصطلاحی'' کہتے ہیں جیسے نحویوں اور مناطقہ کی اصطلاح۔

اصطلاح نحاۃ میں جیسے ''فعل'' ہے، کیونکہ یہ ہر اس چیز کا نام ہے جو فاعل سے صادر ہو، جیسے کھانا، پینا، اور مارنا، پھر نحاۃ نے اسے اس کلمہ کی طرف نقل کرلیا جو فی نفسہ ایسے معنیٰ پر دال ہو، جو تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ کے ساتھ مقترن ہو۔ اور اصطلاح مناطقہ میں جیسے لفظ ''دوران'' ہے، اس کے اصل معنیٰ ''گلیوں میں گھومنے'' کے ہیں، پھر مناطقہ نے اس امر پر ترتب اثر کے لیے جس میں علت ہونے

کی صلاحیت ہو، نقل کرلیا۔

اور اگر اس کا پہلا معنیٰ متروک نہ ہو بلکہ اس میں بھی کبھی مستعمل ہوتا ہو، تو اس کو ''حقیقت'' کہا جاتا ہے، اگر پہلے معنیٰ یعنی منقول عنہ میں مستعمل ہو، اور ''مجاز'' کہا جاتا ہے اگر ثانی یعنی منقول الیہ میں استعمال ہو، جیسے لفظ ''اسد'' ہے، یہ اولا درندے (شیر) کے لیے وضع کیا گیا، پھر ''بہادر شخص'' کی طرف نقل کرلیا گیا، کیونکہ ان دونوں (شیر، بہادر آدمی) کے درمیان علاقہ شجاعت (دلیری) ہے، اس لیے اس کا پہلے معنیٰ میں استعمال، بطریق حقیقت اور دوسرے میں بطریق مجاز ہے۔

''حقیقت'' کہنا تو اس لیے ہے کہ یہ ''حق فلان الامر'' سے ہے یعنی اس کو ثابت کردیا، یا حققتہ سے ہے جب تو اس کے بارے میں یقین پر ہو، کیونکہ لفظ جب اپنے اصلی موضوع میں مستعمل ہو، تو گویا وہ ایک شی ہے، جو اپنے مقام پر مثبت ہے، اور معلوم الدلالہ ہے، اور ''مجاز'' کہنا اس لیے ہے کہ یہ ''جاز الشیء یجوز'' سے ہے، جب وہ اس سے گذر جائے، اور لفظ جب معنیٰ مجازی میں مستعمل ہو، تو گویا وہ اپنی پہلی جگہ اور اصلی موضوع سے گذر گیا۔

اسم کی اقسام

اسم کی سات اقسام ہیں:

(۱) علم (۲) کلی متواطی (۳) کلی مشکک (۴) مشترک (۵) منقول (۶) حقیقت (۷) مجاز۔

وجہ حصر: اسم ایک معنیٰ کے لیے موضوع ہوگا یا کثیر معانی کے لیے، اگر ایک کے لیے ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ معنیٰ مشخص ہوگا یا نہیں، اگر مشخص ہو تو اسے ''علم'' کہتے ہیں، اور اگر مشخص نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہی، اس کے ذہنی اور خارجی افراد مساوی ہونگے یا نہیں، اگر مساوی ہوں، تو اسے ''کلی متواطی'' کہتے ہیں، اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ بعض افراد کا حصول اولیٰ، اقدم، اشد اور ازید ہو، اور بعض کا غیر اولیٰ، غیر اقدام، غیر اشد اور غیر ازید ہو، تو اسے ''کلی مشکک'' کہتے ہیں۔

اور اگر اسم کے کثیر معانی ہوں، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ان تمام معانی کے لیے مساوی طور پر موضوع ہوگا یہی مشترک ہے، اور اگر ان معانی کے لیے مساوی طور پر موضوع نہ ہو، بلکہ پہلے ایک معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہو، پھر دوسرے معنیٰ کی طرف منتقل کردیا گیا ہو، اس کی دو صورتیں ہیں، پہلے معنیٰ متروک ہونگے یا نہیں، اگر دوسرے معنیٰ کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے پہلے معنیٰ متروک ہوجائیں، تو اس کو منقول کہتے ہیں، اور اگر پہلے معنیٰ متروک نہ ہوں، بلکہ دونوں مستعمل ہوں، تو معنیٰ اول کو ''حقیقت'' اور دوسرے معنیٰ کو ''مجاز'' کہتے ہیں۔

منقول کی اقسام

منقول کی تین قسمیں ہیں:

(۱) منقول عرفی (۲) منقول شرعی (۳) منقول اصطلاحی

منقول عرفی: وہ ہوتا ہے جس میں ناقل عرف عام ہو، جیسے لفظ ''دابہ'' اصل لغت میں ہر اس چیز پر بولا جاتا ہے، جو زمین پر چلتی ہے، لیکن عرف عام نے اسے ''چوپایہ'' کے معنیٰ میں نقل کرلیا ہے۔

منقول شرعی: وہ ہوتا ہے جس میں ناقل شریعت ہو جیسے لفظ صلاہ لغت میں ''دعا'' کو کہتے ہیں، لیکن شرع نے اسے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کے لیے استعمال کرلیا، یا جیسے لفظ ''صوم'' ہے لغۃ مطلق رکنے کو 'صوم' کہتے ہیں، لیکن شرع نے اس سے مخصوص رکنا یعنی ''روزے'' مراد لے لیے ہیں۔

منقول اصطلاحی: وہ ہوتا ہے جس میں ناقل عرف خاص ہو مثلاً نحوی یا منطقی حضرات کوئی اصطلاح مقرر کر لیں۔ جیسے لفظ فعل ہے ہر وہ امر جو کسی فاعل سے صادر ہو اسے فعل کہتے ہیں، اب نحاۃ نے اس ''کلمہ'' کے لیے منتقل کر لیا، جو مستقل بالمفہوم ہو، اور تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے۔ اسی طرح لفظ ''دوران'' گھومنے پھرنے اور چکر لگانے کو کہتے ہیں، لیکن مناطقہ نے اسے ترتیب الاثر الی مالہ صلوح العلیۃ یعنی جو چیز علت بننے کی صلاحیت رکھے، اس پر اثر مرتب ہونے کی طرف، منتقل کرلیا۔

وجوہ تسمیہ اور وجوہ ثلثہ

(۱) ''علم'' جیسے عبداللہ، طلحہ وغیرہ، اس کو علم اس لیے کہتے ہیں کہ یہ معین شخص پر دلالت کرنے کی علامت ہوتا ہے۔

(۲) متواطی: اس کا لغوی معنیٰ ہے ''موافق ہونا'' اس کلی کے ذہنی اور خارجی افراد چونکہ بالکل مساوی ہوتے ہیں، اس لیے اس کو ''متواطی'' کہتے ہیں جیسے انسان اور شمس، ان کے ذہنی اور خارجی افراد بالکل مساوی ہیں۔

(۳) مشکک: اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے افراد اصل معنیٰ میں مشترک ہوتے ہیں، لیکن ''وجوہ ثلثہ'' میں سے کسی ایک کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں تو ناظر اگر جہت اشتراک کو دیکھتا ہے، تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ کلی متواطی ہے، کیونکہ اس کے افراد آپس میں بالکل موافق ہوتے ہیں، اور اگر ناظر جہت اختلاف کی طرف دیکھتا ہے، تو اسے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ ''مشترک'' ہے جیسے لفظ عین مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو ناظر کو چونکہ یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ یہ کلی متواطی ہے یا مشترک، اس لیے اسے ''کلی مشکک'' کہتے ہیں۔

وجوہ ثلثہ:

(۱) تشکیک بالاولویہ: وہ جس میں افراد کا اختلاف اولویت اور عدم اولویت کی وجہ سے ہو، جیسے ''وجود'' کلی

ہے، اللہ تعالیٰ کا وجود اولویت سے ثابت ہے، اس لیے کہ باری تعالیٰ کا وجود، ممکن کے مقابلے میں ''اتم''، ''اثبت'' اور ''اقوی'' ہے، ''اتم'' اس لیے ہے کہ اس کو زوال اور عدم نہیں ہے، قدیم ہے، اور ''اثبت'' اس لیے ہے کہ اس کا زوال ممتنع اور محال ہے، اور ''اقوی'' اور دائمی اس لیے ہے کہ باری تعالیٰ سے وجود کی جدائی کا ''تصور'' ممتنع اور محال ہے۔

(۲) تشکیک بالتقدم والتاخر: وہ جس میں کلی کے معنیٰ کا حصول بعض افراد میں، دوسرے بعض کے مقابلے میں مقدم ہو، جیسے باری تعالیٰ کا وجود مقدم ہے، اور ممکنات کے وجود موخر ہیں، اس کو تشکیک بالاولیہ بھی کہتے ہیں۔

(۳) تشکیک بالشدہ والضعف: وہ جس میں کلی کے معنیٰ کا حصول، دوسرے بعض افراد میں حاصل ہونے سے اشد ہو، جیسے ''وجود'' باری تعالیٰ میں اشد ہے، اور ممکنات میں اضعف ہے، اشد اس لیے ہے کہ وجود کے آثار، اللہ کے وجود میں بہت زیادہ ہیں بلکہ ہیں ہی اسی میں، کیونکہ اللہ کا وجود اتم بھی ہے، اثبت اور اقوی بھی ہے، اور ممکنات کے وجود سب حادث ہیں، اس کو سمجھانے کے لیے ایک مثال ذکر کر رہے ہیں، مثلاً سفیدی کا اثر ہوتا ہے آنکھوں کو خیرہ کرنا، سفیدی کا یہ اثر برف کی سفیدی میں، ہاتھی دانت کی سفیدی کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے، حالانکہ سفیدی تو دونوں میں ہے، لیکن سفیدی کا وہ اثر جو آنکھوں کو خیرہ کردے، برف کی سفیدی میں زیادہ ہے۔

(۴) مشترک: ایک لفظ کے جب معانی بہت ہوں، تو اس اشتراک کی وجہ سے اس کو ''مشترک'' کہتے ہیں، مثلاً ''عین'' کا لفظ ہے، وغیرہ۔

(۵) منقول: وہ لفظ جو دوسرے معنیٰ کے لیے مستعمل ہوتا ہے، اس کو منقول کہتے ہیں، کیونکہ وہ پہلے معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف منتقل ہوگیا ہے۔

(۶) حقیقت: یہ حق فلان الامر سے ماخوذ ہے، اس کا معنیٰ ہے ''ثابت کرنا'' تو جو لفظ اپنے اصل موضوع میں مستعمل ہو، تو گویا وہ بھی اپنے مقام میں ثابت ہے، اس لیے اس کو حقیقت کہتے ہیں، یا یہ حققتہ سے ماخوذ ہے جب کسی چیز کے بارے میں آپ کو یقین ہو، تو اس وقت یہ مادہ استعمال کیا جاتا ہے، اور ''حقیقت'' بھی چونکہ معلوم الدلالہ ہوتی ہے، اس لیے اس کو ''حقیقت'' کہتے ہیں۔

(۷) مجاز: یہ جاز الشی یجوز سے ہے بمعنیٰ بڑھ جانا، چونکہ لفظ جب معنیٰ مجازی میں استعمال ہوتا ہے، تو وہ بھی گویا اپنے موضوع اصلی سے متجاوز ہوجاتا ہے، بڑھ جاتا ہے، اس لیے اس اسم کو بھی مجاز کہتے ہیں۔

قال: وَكُلُّ لفظٍ فهو بِالنِّسبةِ إِلٰى لَفْظٍ آخَرَ مرادفٌ له إن تَوَافَقَا فِي المعنٰى ومباينٌ له إن اخْتَلَفَافِيْهِ.

ترجمہ: ہر لفظ دوسرے کے لحاظ سے مرادف ہے، اگر دونوں ہم معنیٰ ہوں، اور مبائن ہے اگر معنیٰ میں مختلف ہوں۔

اقول: مَامَرَّ مِنْ تَقْسِيْمِ اللفظِ كَانَ بِالْقِيَاسِ إِلٰى نَفْسِهٖ وَبِالنَّظْرِ إِلٰى نَفْسِ مَعناهُ وَهٰذَا

تَقْسِيْمُ اللفظِ بِالقياسِ إلٰى غيرِهٖ مِنَ الألفاظِ فاللفظُ إذانَسَبْنَاه إلٰى لفظٍ آخرَ فَلَايَخ إمَّا أنْ يَتَوَافَقَا فِي المعنٰى أي يكونُ معناهُما واحداً أو يَخْتَلِفَا في المعنٰى أي يكونُ لِإحدهما معنىً ولِلْآخرِ معنىً آخرُ فإنْ كَانَا متوافِقَيْنِ فهو مرادفٌ له و اللَّفْظَانِ مُتَرَادِفَانِ أُخِذَمِنَ التَّرَادُفِ الذي هو ركوبُ أحدٍ خَلْفَ آخرَ كَأنَّ المعنٰى مركوبٌ واللفظانِ راكبانِ عليهِ فيكونانِ مترادفينِ كالليثِ والأسدِ وإنْ كانا مختلفينِ فهو مباينٌ له واللفظانِ متبيانانِ لأنَّ المباينةَ المفارقةُ ومتٰى إختلفَ المعنٰى لم يكنِ المركوبُ واحدًا فيتحقَّقُ المفارقةُ بين اللفظينِ للتفرِقَةِ بين المَرْكُوْبَيْنِ كالإنسانِ والفرسِ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أنَّ مثلَ الناطقِ والفصيحِ ومثلَ السيفِ والصارمِ مِنَ الالفاظِ المترادفةِ لِصِدْقِهِمَا على ذاتٍ واحدةٍ وهو فاسدٌ لأنَّ الترادفَ هو الإتّحَادُ فِي المفهومِ لا الإتحادُ فِي الذاتِ نعم الاتحادُ في الذاتِ من لوازمِ الاتحادِ فِي المفهومِ بدونِ العكسِ۔

ترجمہ: اقوال: لفظ گذشتہ تقسیم نفس لفظ اور اس کے نفس معنیٰ کے لحاظ سے تھی، اور لفظ کی یہ تقسیم دیگر الفاظ کے اعتبار سے ہے۔ ایک لفظ کی جب دوسرے لفظ کی طرف نسبت کریں، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں معنیٰ میں موافق ہونگے یعنی دونوں کا معنیٰ ایک ہوگا، یا دونوں معنیٰ میں مختلف ہونگے یعنی ایک لفظ کا ایک معنیٰ ہوگا، اور دوسرے کا کوئی اور، اگر دونوں ہم معنیٰ ہوں، تو وہ اس کا مرادف ہے، اور دونوں لفظ مترادف ہیں، جو اس ترادف سے ماخوذ ہیں جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونا ہے، گویا معنیٰ سواری ہے، اور دونوں لفظ سوار ہیں، اس لیے یہ دونوں لفظ مترادف ہونگے جیسے لیث اور اسد۔ اور اگر دونوں لفظ (معنیٰ میں) مختلف ہوں، تو وہ لفظ دوسرے کے مباین ہوگا اور دونوں لفظ متبائنین ہوں گے، کیونکہ "مباینت" بمعنیٰ "مفارقت" (جدائی) ہے، اور جب معنیٰ مختلف ہوئے تو سواری ایک نہ رہی، اس لیے دونوں لفظوں میں سواریوں کے متفرق ہونے کی وجہ سے مفارقت ثابت ہوگئی جیسے انسان اور فرس۔

بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ ناطق و فصیح، اور سیف و صارم جیسے الفاظ بھی مترادف ہیں، کیونکہ یہ ایک ہی ذات پر صادق آتے ہیں، یہ غلط ہے، اس لیے کہ "ترادف" مفہوم میں اتحاد کا نام ہے، نہ کہ ذات میں اتحاد کا، ہاں اتحاد فی الذات اتحاد فی المفہوم کے لوازم میں سے ہے نہ کہ اس کا عکس۔

مرادف ومباین

دو یا اس سے زیادہ الفاظ اگر معنیٰ میں متحد ہوں، تو ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لحاظ سے "مرادف"

کہتے ہیں، اور اگر ان کا معنیٰ متحد نہ ہو، بلکہ مختلف ہو تو ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لحاظ سے ''مباین'' کہتے ہیں۔

''مرادف'' ترادف سے ہے، اس کا معنیٰ ہے ''ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونا'' جب کئی سارے الفاظ کا معنیٰ ایک ہی ہو، تو گویا ان سب کی سواری ایک ہے، تو معنیٰ سواری اور الفاظ راکبین کے درجہ میں ہو گئے، اس لیے ایسے الفاظ جن کے معانی متحد ہوں ان کو مرادف کہا جاتا ہے جیسے لیث اور اسد ہے ان دونوں کا معنیٰ متحد ہے۔

اور مباین ''مباینہ'' سے ہے، اس کا معنیٰ ہے ''جدا ہونا'' جب معنیٰ مختلف ہوں، تو گویا مرکوب اور سواری مختلف ہو گئی، ان کے درمیان مفارقت ہو گئی، اس لیے اس کو مباین کہتے ہیں، جیسے انسان اور فرس، دونوں کا معنیٰ مختلف ہے، ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مباین ہے۔

ترادف کے لیے اتحاد فی المفہوم

بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ ناطق اور فصیح یہ دونوں مرادف ہیں، کیونکہ یہ ایک ذات پر صادق آتے ہیں، جس طرح ناطق ایک ذات پر صادق آتا ہے، اسی طرح اس پر لفظ فصیح بھی، یہی حال سیف اور صارم کا ہے، یہ دونوں چونکہ ایک ہی شی پر صادق آتے ہیں، اس لیے یہ بھی مرادف ہیں؟

یہ خیال درست نہیں ہے، اس کی دو وجہیں ہیں ایک علی سبیل الانکار ہے، اور دوسری علی سبیل التسلیم ہے۔

پہلی وجہ: ہم ناطق اور فصیح کے درمیان ترادف تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ لفظ فصیح، ذات پر کامل طور پر صادق نہیں آتا بلکہ یہ ناطق کی صفت ہے، تو یہ دونوں معنیٰ کے لحاظ سے مختلف ہوئے کیونکہ موصوف وصفت کے درمیان تغایر ہوتا ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ ناطق پایا جائے لیکن فصیح نہ پایا جائے، جیسے ایک آدمی جو بقدر ضرورت کوئی زبان جانتا ہے، اس میں اس کو کوئی مہارت نہیں ہے یہ اب ناطق تو کہلائے گا لیکن فصیح نہیں کہلائے گا، گویا ناطق اور فصیح کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، لفظ فصیح ''اخص'' ہے، اور ناطق اعم ہے، جہاں فصاحت ہو گی وہاں نطق ضرور ہو گا ولا عکس۔ اسی طرح لفظ صارم (بمعنیٰ قاطع) سیف کی صفت ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک جگہ لفظ سیف تو صادق ہو لیکن لفظ ''صارم'' صادق نہ ہو، گویا ان کے درمیان بھی عام خاص مطلق کی نسبت ہے، جہاں صارم صادق ہو گا وہاں سیف بھی ضرور صادق ہو گا ولا عکس۔ حاصل یہ ہے کہ ان کے درمیان ترادف نہیں ہے۔

دوسری وجہ: بالفرض ہم مانتے ہیں کہ ان کے درمیان ترادف ہے، پھر بھی ان کے درمیان ترادف متحقق نہیں ہو سکتا، کیونکہ ترادف کے لیے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے، نہ کہ اتحاد فی الذات، یعنی جہاں اتحاد فی المفہوم ہو گا وہاں ترادف پایا جائے گا، اور یہاں تو ناطق اور فصیح ذاتا بھی متحد نہیں ہیں، کیونکہ ایک ذات پر ناطق صادق آتا ہے، لیکن فصیح صادق نہیں آتا جیسے اوپر گذر چکا اسی طرح سیف اور صارم بھی ذاتا متحد نہیں ہیں، کیونکہ ایک تلوار اگر شکستہ ہو، کاٹنے والی نہ ہو، تو اس پر سیف تو صادق آتا ہے، لیکن صارم صادق نہیں آتا، اتحاد فی الذات کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جہاں

ایک صادق آئے، وہیں پر دوسرا بھی اسی جہت سے صادق آئے، اور یہاں ایسا نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تو اتحاد فی الذات بھی نہیں ہے، جب ان کے درمیان اتحاد فی الذات نہیں تو پھر اتحاد فی المفہوم کیسے ہوسکتا ہے اور ترادف کے لیے اتحاد فی الذات نہیں بلکہ اتحاد فی المفہوم ضروری ہوتا ہے، جو یہاں مفقود ہے۔ اس لیے ان میں ترادف نہیں ہے۔

قال: وأمَّا المركّبُ فهو إمّا تامٌ وهو الذى يصحُّ السّكوتُ عليهِ أو غيرُ تامٍ والتّامُ إنِ احتَمَلَ الصدقَ والكذبَ فهو الخَبَرُ والقضيةُ وإنْ لَمْ يحتمِلْ فهو الإنْشاءُ فإنْ دَلّ علٰى طَلبِ الفِعْلِ دلالةً اوّلِيَّةً أى وضعيةً فهو مع الإستعلاءِ امرٌ كقولنَا إضربْ أنتَ ومَعَ الخضوعِ سوالٌ و دعاءٌ ومع التساوىِ التماسٌ وإن لم يدلَّ فهو التّنبِيْهُ ويَندرِجُ فيه التَّمَنّىْ والترجّىْ والتّعجبُ والقَسَمُ والنّداءُ وأماغيرُ التامِ فهو إمّا تَقْيِيْدِىٌّ كالحيوانِ الناطقِ وإمّا غيرُ تقييدىٍّ كَالمركبِ من اسمٍ واداةٍ أو كلمةٍ واداةٍ۔

ترجمہ: بہرحال مرکب وہ یا تو تام ہے، اور مرکب وہ ہوتا ہے جس پر خاموشی صحیح ہو، یا غیر تام ہے، اور مرکب تام اگر صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو، تو وہ خبر اور قضیہ ہے اور اگر احتمال نہ رکھتا ہو، تو وہ انشاء ہے، اب اگر وہ طلب فعل پر اوّلی یعنی وضعی دلالت کرے، تو استعلاء کے ساتھ وہ ''امر'' ہے جیسے ہمارا قول اضرب انت، اور خضوع کے ساتھ ہو، تو وہ ''دعاء'' اور ''سوال'' ہے، اور تساوی کے ساتھ ''التماس'' ہے، اور اگر وہ (طلب فعل پر وضعی) دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہہ ہے، جس میں تمنی، ترجی، تعجب، قسم اور نداء داخل ہیں، رہا غیر تام سو وہ یا تقییدی ہے جیسے حیوان ناطق، یا غیر تقییدی ہے، مثلاً وہ اسم اور اداۃ سے یا کلمہ اور اداۃ سے مرکب ہو۔

اقول: لَمَّا فَرَغَ عَنِ المُفردِ واقسامه شَرَعَ فِى المركّبِ واقسامه وهو إماتامٌ أوغيرُ تَامٍ لأنّه إمَّا أنْ يَصحَّ السكوتُ عليهِ أىْ يُفِيْدُ المخاطبَ فائدةً تامةً ولايكونُ ح مُسْتَتْبِعًا لِلَفظٍ آخَرَ ينتظرهُ المخاطَبُ كَمَا إذاقِيل زيدٌ فيبقى المخاطبُ منتظرًا لأنْ يقالَ قائمٌ أو قاعدٌ مثلاً بِخَلافِ مَاإذَا قيل زيدٌ قائمٌ وَإمَّاأنْ لا يَصِحُّ السكوتُ عَلَيْهِ فإنْ صَحَّ السكوتُ عليهِ فهو المركّبُ التّامُ وإلّافهو المركبُ الناقصُ وغيرُ التّامِ والمركبُ التّامُ إمَّاأن يَحْتَمِلَ الصدقَ والكذبَ فهو الخبرُ والقضيةُ أوْلَا يَحْتَمِلَ فهو الإنْشَاءُ فإنْ قيلَ الخبرُ إمَّا أن يكونَ مطابقًا لِلْوَاقِعِ أوْلَا فَإنْ كَانَ مطابقًا لِلْواقِعِ لَمْ يحتمِلِ الكذبَ وإنْ لَمْ يَكُنْ مطابقًالَمْ يحتملِ الصدقَ فلا خبر داخلٌ فِى الحدّ فقديجابُ عنه بأنّ المرادَ بالواوِ الواصلةِ أوْالفاصلةُ بمعنىٰ أنَّ الخبرَ هو الذى يَحْتَمِلُ الصدقَ أوِ الكذبَ فكلُّ خبرٍ صادقٍ يحتمل الصدقَ وكلُّ خبرٍ كاذبٍ يحتملُ

الكذبَ فجميعُ الأخبارِ داخلةٌ فى الحدِّ وهذا الجوابُ غيرُ مَرْضِيٍّ لأنَّ الاحتمالَ لَا معنٰى لَهُ ح بَلْ يَجِبُ أن يقالَ الخبرُ مَا صَدَقَ أو كَذِبَ

والحق فى الجوابِ أنّ المرادَاحتمالُ الصدقِ والكذبِ بِمُجردِالنظرِ إلى مفهومِ الخبرِ ولاشكَّ أنّ قولَنا السماءُ فوقَنا إذَاجَرَّدْنَا النَّظَرَ إلى مفهومِ اللفظِ ولم نَعْتَبِرِ الخارجَ إحْتَمَلَ عندَالعقلِ الكذبَ وقولنا اجتماعُ النقيضينِ موجودٌ يحتملُ الصدقَ بمجردِ النظرِ إلٰى مفهومهٖ فَمُحَصَّلُ التَّقْسِيْمِ أنَّ المركبَ التَّامَ إنِ احْتَمَلَ الصدقَ والكذبَ بحسبِ مفهومهٖ فهوالخبرُ وإلَّا فهو الانشاءُ وهو إما أن يدلَّ على طلبِ الفعلِ دلالةً اولِيّةً أىْ وضعيّةً أوْلَا يدلُّ فإنْ دَلَّ على طلبِ الفعلِ دلالةً و ضعيةً فإمَّا أنْ يُّقارِنَ الإسْتِعْلَاءَ أوْ يُقَارِنَ التساوِىَ أويقارِن الخضوعَ فإن قَارَنَ الإسْتِعْلَاءَ فهو امرٌوإن قارن التساوىَ فهو اِلْتِماسٌ وإن قَارنَ الخضوعَ فهو سوالٌ أودعاءٌ وإنّما قَيَّدَالدلالةَ بالوضعِ احترازًا عن الأخبارِالدالةِ على طلبِ الفعلِ لَا بالوضعِ فإنَّ قولَنا كُتِبَ عليكم الصّيامُ او أطلبُ منکَ الفعلَ دالٌ على طَلَبِ الْفِعْلِ لكنّه ليس بموضوعٍ لِطَلَبِ الفعلِ بَلْ لِلإخبارِ عن طلبِ الفعلِ وَإنْ لَمْ يَدُلَّ على طلبِ الفعلِ فهو تنبيهٌ لأنّه نَبَّهَ علٰى مَا فِى ضميرِ المتكلّم ويندرجُ فيه التَّمنِىْ والتَّرَجِىْ والنداءُ والتعجبُ والقَسَمُ

ولقائلٍ أن يقولَ الاستفهامُ والنهىُ خارجانِ عن القسمةِأمّا الاستفهامُ فلأنّه لايليقُ جَعْلُهُ من التنبيهِ لأنّه إستعلامُ مافى ضميرِ المخاطبِ لاتنبيهٌ علٰى مَا فى ضميرِ المتكلمِ وأمّا النَّهْىُ فلعدمِ دخولهٖ تحتَ الامرِ لأنَّهُ دَالٌ على طلبِ التركِ لا على طلبِ الفعلِ لكن المص أدْرَجَ الاستفهامَ تحتَ التنبيهِ ولم يعتَبِرِ الْمُنَاسَبَةَ اللُّغَوِيَّةَ وَالنَّهْىُ تحتَ الامرِ بِنَاءً علٰى أن التَّرْكَ هو كفُّ النفسِ لا عدمُ الفعلِ عمَّا مِن شانهٖ أنْ يَكُوْنَ فعلًا ولو أرَدْنَا إيرادَهُمَا فِى القِسْمَةِ قلنا الإنْشَاءُ إمَّا أنْ لا يدلّ على طلبِ شىءٍ بالوضعِ فهو التنبيهُ أويَدُلَّ فلايخ إمَّا أنْ يكونَ المط الفهم فهو الاستفهامُ أوغيرَهُ فإمّا أن يكون مع إستعلاءٍ فهو امرٌإن كان المطلوبُ الفعلَ أونهىٌ إن كان المطلوبُ التركَ أى عدمَ الفعلِ أويكونَ مع التساوى فهو التماسٌ أوْمع الخضوعِ فهو السُّوالُ وأمّاالمركّبُ الغيرُ التامُ فإمَّا أن يكونَ الجزءُ الثانى منه قيدًاللاوّلِ وهو التقييدىُّ كالحيوانِ الناطقِ أوْ لا يكونَ وهو غيرُ التقييدىّ كالمركبِ من إسمٍ واداةٍ أوْ كلمةٍ وإداةٍ۔

ترجمہ: اقول: جب ماتن مفرد اور اس کی اقسام سے فارغ ہو گئے تو اب ''مرکب'' اور اس کی اقسام شروع کر رہے ہیں، اور مرکب یا تام ہے یا غیر تام ہے، کیونکہ یا تو اس پر سکوت صحیح ہوگا، یعنی وہ مخاطب کو پورا فائدہ دے گا اور وہ مرکب کسی دوسرے ایسے لفظ کا تقاضا کرنے والا نہیں ہوگا جس کا کہ مخاطب کو انتظار ہو، جیسے جب کہا جائے زید تو مخاطب اس انتظار میں رہتا ہے کہ مثلاً قائم یا قاعد کہا جائے بخلاف اس کے جب کہا جائے زید قائم (یہ مرکب تام ہے، مخاطب اس سے مقصود سمجھ جاتا ہے، کسی لفظ آخر کے انتظار میں نہیں رہتا) یا اس (مرکب) پر سکوت صحیح نہیں ہوگا لہذا اگر اس پر خاموشی صحیح ہو، تو وہ ''مرکب تام'' ہے، ورنہ مرکب ناقص اور غیر تام ہے، اور مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو، تو وہ ''خبر'' اور ''قضیہ'' ہے، اور احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ ''انشاء'' ہے۔

اگر کہا جائے کہ خبر یا تو واقع کے مطابق ہوگی یا نہیں، اگر واقع کے مطابق ہو تو اس میں کذب کا احتمال نہیں ہو سکتا، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس میں صدق کا احتمال نہیں ہو سکتا، لہذا کوئی ایسی خبر نہیں جو تعریف میں داخل ہو؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ''واؤ واصلہ'' (جو الصدق والکذب میں ہے) سے ''او'' فاصلہ مراد ہے، بایں معنیٰ کہ خبر وہ ہے کہ جس میں صدق یا کذب کا احتمال ہو، اس لیے ہر سچی خبر سچائی کا احتمال رکھتی ہے، اور ہر جھوٹی خبر جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے، لہذا تمام خبریں تعریف میں داخل ہیں۔

مگر یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے، کیونکہ اس وقت احتمال کے کوئی معنیٰ نہیں، بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ خبر وہ ہے جو صادق ہے یا جو کاذب ہے۔

اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ احتمال صدق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض خبر کے مفہوم کے لحاظ سے یہ احتمال ہو، اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا قول: السماء فوقنا جبکہ ہم صرف لفظ کے مفہوم کی طرف نظر کریں اور خارج کا اعتبار نہ کریں، تو عقل کے نزدیک کذب کا احتمال رکھتا ہے، اور ہمارا قول: اجتماع النقیضین موجود نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق کا احتمال رکھتا ہے۔

پس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مرکب تام اگر اپنے مفہوم کے لحاظ سے صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو، تو وہ خبر ہے ورنہ وہ انشاء ہے۔

اور وہ (انشاء) طلب فعل پر وضعی دلالت کرے گا یا دلالت نہیں کرے گا اگر طلب فعل پر دلالت وضعی کرے تو یا استعلاء کے ساتھ مقارن ہوگا یا تساوی کے ساتھ، یا خضوع کے ساتھ، پس اگر استعلاء کے ساتھ مقارن ہو، تو وہ ''امر'' ہے، اور اگر تساوی کے ساتھ مقارن ہو، تو وہ ''التماس'' ہے، اور اگر خضوع کے ساتھ مقارن ہو، تو وہ ''سوال ودعاء'' ہے۔

اور دلالت کو ''وضع'' کے ساتھ مقید کیا، ان اخبار سے احتراز کے لیے جو طلب فعل پر دلالت تو کرتی ہیں

لیکن وضع کے بغیر، کیونکہ ہمارا قول کتب علیکم الصیام (تم پر روزے فرض کیے گئے) اور اطلب منک الفعل (میں آپ سے فعل طلب کرتا ہوں) طلب فعل پر دلالت کررہا ہے لیکن یہ طلب فعل کے لیے موضوع نہیں ہیں، بلکہ طلب فعل کی خبر دینے کے لیے موضوع ہیں، اور اگر انشاء طلب فعل پر دلالت نہ کرے، تو وہ "تنبیہ" ہے، کیونکہ اس نے اس چیز پر آگاہ کردیا جو متکلم کے دل میں ہے، اور اس میں تمنی، ترجی، نداء، تعجب اور قسم داخل ہیں۔

اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں، استفہام تو اس لیے کہ اس کو تنبیہ سے قرار دینا مناسب نہیں ہے، کیونکہ استفہام مخاطب کے مافی الضمیر کو معلوم کرنا ہے نہ کہ متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ اور نہی اس لیے کہ وہ امر کے تحت داخل نہیں ہے، کیونکہ نہی ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتی ہے نہ کہ طلب فعل پر (جو امر میں ہوتا ہے)

لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے، اور لغوی مناسبت کا لحاظ نہیں کیا اور نہی کو امر کے تحت (داخل کیا) اس بناء پر کہ ترک وہ "نفس کو روکنا" ہے نہ کہ فعل کا عدم (نہ ہونا) اس سے جس کی شان فعل ہونا ہو۔

اگر ہم ان دونوں (استفہام و نہی) کو تقسیم میں داخل کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے کہ انشاء یا تو کسی شی کی طلب پر بالوضع دلالت نہیں کرے گا، یہی تنبیہ ہے، یا دلالت کرے گا، اب وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو مقصد "سمجھنا" ہے، تو وہ استفہام" ہے یا کچھ اور (مقصد) ہے پس وہ یا تو استعلاء کے ساتھ ہوگا، یہی امر ہے اگر مطلوب فعل (کرنا) ہو اور نہی ہے اگر مطلوب ترک یعنی عدم فعل ہو، یا تساوی کے ساتھ ہوگا، یہ التماس ہے، یا خضوع کے ساتھ ہوگا، یہی سوال ہے۔

رہا مرکب غیر تام اس کا دوسرا جزء پہلے جزء کے لیے یا تو قید ہوگا یہی تقییدی ہے جیسے حیوان ناطق یا قید نہ ہوگا، یہ غیر تقییدی ہے، جیسے اسم اور اداۃ سے یا کلمہ اور ادا سے مرکب ہو۔

مرکب اور اس کی اقسام

ماتن مفرد اور اس کی اقسام کے بیان سے فراغت کے بعد مرکب کی اقسام شروع کررہے ہیں جن کی وجہ حصر: مرکب دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ "تام" ہوگا یا "غیر تام" اگر اس کلام پر سکوت صحیح ہو، اور وہ کلام مخاطب کو فائدہ دے اور مخاطب کو کسی لفظ آخر کی انتظار بھی نہ رہے، تو وہ "مرکب تام" ہے، جیسے زید قائم یہ مرکب تام ہے، اس سے مخاطب کو فائدہ پہونچتا ہے، کسی دوسرے لفظ کا پھر وہ منتظر نہیں رہتا، اور اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو تو وہ "مرکب غیر تام" ہے، اور "مرکب ناقص" ہے۔

پھر مرکب تام دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ صدق وکذب کا احتمال رکھے گا، یہی "خبر اور قضیہ" ہے، یا

احتمال نہیں رکھے گا، یہ انشاء ہے، پھر انشاء کی دوصورتیں ہیں یا تو وہ طلب فعل پر اوّلی یعنی وضعی دلالت کرے گا یا نہیں، اگر استعلاء کے ساتھ دلالت کرے تو یہ ''امر'' ہے، اور تساوی کے ساتھ ہو تو اس کو ''التماس'' کہتے ہیں۔اور اگر انشاء طلب فعل پر وضعی دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے، اس میں تمنی، ترجی، تعجب، قسم اور نداء سب شامل ہیں، یہ تمام تفصیل مرکب تام کے بارے میں تھی۔

اور مرکب غیر تام بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کا دوسرا جزء پہلے جزء کے لیے قید ہوگا یہی ''مرکب غیر تام تقییدی'' ہے جیسے حیوان ناطق میں، حیوان کے لیے ناطق قید ہے، یا قید نہ ہو تو وہ ''مرکب غیر تام غیر تقییدی'' ہے جیسے مثلاً اسم اور اداۃ سے مرکب ہو جیسے بزید، یا کلمہ اور اداۃ سے مرکب ہو جیسے قد ضرب۔

ولا یکون مستتبعا للفظ اخر ینتظرہ المخاطب۔

مرکب تام ایسا مکمل کلام ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ مخاطب کو کسی اور لفظ کی انتظار نہیں رہتی جیسا کہ اس کو مسند الیہ، مسند بہ، محکوم علیہ اور محکوم بہ کی انتظار ہوتی ہے، زید قائم بلاشبہ مرکب تام ہے، اس میں بھی گو اس کو احتیاج ہے کہ وہ کیوں کھڑا ہے، کتنی دیر کھڑا رہے گا، لیکن یہ احتیاج اس درجہ نہیں جس درجہ کا مسند الیہ اور مسند بہ کا ہوتا ہے، یا مثلاً ضرب زید مرکب تام ہے، لیکن مخاطب لفظ آخر کا منتظر رہتا ہے، یہ درست ہے، لیکن یہ انتظار مسند الیہ اور مسند بہ کے علاوہ کی طرف ہے، اور مفعولات و متعلقات یہ ایسی چیزیں ہیں کہ کلام کا ان پر دارومدار نہیں ہوتا، یہ زوائد اور فضلے شمار ہوتی ہیں بلکہ کلام کا دارومدار اور اس کی بنیاد محکوم علیہ و محکوم بہ پر ہوتی ہیں، جب وہ پائے جائیں تو کلام مرکب تام شمار ہوتا ہے ورنہ مرکب غیر تام اور ناقص کہلاتا ہے۔

مرکب تام میں صدق و کذب کا احتمال

مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ ''خبر'' اور ''قضیہ'' ہے ورنہ وہ انشاء ہے۔

اس پر معترض کہتا ہے کہ خبر کے دو حال ہیں، وہ واقع کے مطابق ہوگی یا نہیں، اگر واقع کے مطابق ہو، تو وہ کذب کا احتمال نہیں رکھتی، بلکہ وہ صادق ہی ہے، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ صدق کا احتمال نہیں رکھتی بلکہ وہ کاذب ہی ہے لہذا کوئی خبر تعریف خبر میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ خبر کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جو صدق و کذب کا احتمال رکھے وہ خبر اور قضیہ ہے اور کوئی ایسا قضیہ اور خبر نہیں ہے جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہو؟

اس کے دو جواب ہیں ایک غیر مرضی اور ناپسندیدہ ہے اور دوسرا تحقیقی جواب ہے۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ خبر اور قضیہ کی تعریف (یحتمل الصدق والکذب) میں جو ''واؤ واصلہ'' ہے، اس سے ''او فاصلہ'' مراد ہے ای یحتمل الصدق اوالکذب یعنی صدق یا کذب کا احتمال رکھے، لہذا ہر سچی خبر سچائی کا احتمال رکھتی ہے، اور ہر جھوٹی خبر جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے، اس لیے اب تمام اخبار خبر کی تعریف مذکور میں شامل اور داخل ہو جائیں گی۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب کوئی تحقیقی اور پسندیدہ نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں تو لفظ ''احتمال'' کا

مستدرک اور لغو ہونا لازم آرہا ہے، اس لیے کہ ایک خبر جب وہ سچی ہے، تو پھر اس میں ''صدق کے احتمال'' کا کوئی معنیٰ نہیں ہے، اور جھوٹی ہے، تو پھر اس خبر میں احتمال کذب کا کیا مطلب ہے، پھر تو خبر اور قضیہ کی تعریف یوں ہونی چاہیے الخبر ماصدق اوکذب (خبر وہ ہے جو صادق ہو یا کاذب ہو)۔

دوسرا جواب: خبر کی تعریف میں صدق و کذب کے احتمال سے مراد یہ ہے کہ نفس مفہوم کے اعتبار سے وہ سچائی اور جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے متکلم اور خارج سے قطع نظر کہ نفس الامر میں اس کی کیفیت کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ السماء فوقنا یہ ایک سچا قضیہ ہے، لیکن خارج اور نفس الامر سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے مفہوم کے لحاظ سے یہ کذب کا بھی احتمال رکھتا ہے یا جیسے اجتماع النقیضین موجود، یہ قضیہ بھی نفس مفہوم کے لحاظ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے، اس سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ خارج اور نفس الامر میں اجتماع نقیضین ہوتا ہے یا نہیں، لہٰذا جو مرکب تام اپنے نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق اور کذب کا احتمال رکھے، وہ خبر اور قضیہ ہے۔

''وضعیہ'' کی قید کا فائدہ

ماتن نے کہا کہ ''انشاء'' طلب فعل پر اوّلی یعنی وضعی دلالت کرے گا یا نہیں، اولیہ کی تفسیر ''وضعیہ'' سے کی ہے، اس سے درحقیقت ان اخبار اور قضیوں کو نکالنا پیش نظر ہے، جو طلب فعل پر دلالت تو کرتے ہیں، لیکن وضع کے لحاظ سے نہیں کرتے بلکہ ان کی وضع طلب فعل کی خبر دینے کے لیے ہے، کتب علیکم الصیام یہ جملہ خبریہ ہے، اسی طرح: اطلب منک الفعل یہ بھی جملہ خبریہ ہے، یہ طلب فعل پر اب دلالت تو کر رہے ہیں لیکن چونکہ ان کی اصل وضع اس کے لیے نہیں ہے، اس لیے ''وضعیہ'' کی قید کا اضافہ کر کے اس قسم کے اخبار کو نکال دیا۔

نہی اور استفہام تقسیم سے خارج کیوں

ماتن نے انشاء کی چار قسمیں بیان کی ہیں امر، دعا، التماس اور تنبیہ اور پانچ قسموں یعنی تمنی، ترجی، تعجب، قسم اور نداء کو تنبیہ میں داخل کیا ہے، اور دو قسموں یعنی نہی اور استفہام سے سکوت اختیار فرمایا، ان کے بارے میں شارح کلام کر رہے ہیں۔

معترض کہتا ہے کہ نہی اور استفہام دونوں تقسیم سے خارج ہیں، کیونکہ استفہام کا امر، التماس، اور دعا میں داخل نہ ہونا تو ظاہر ہے تنبیہ میں بھی داخل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ استفہام میں مخاطب کے مافی الضمیر کو دریافت کرنا ہوتا ہے جبکہ تنبیہ میں متکلم کے مافی الضمیر کو ظاہر کرنا ہوتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے۔

اسی طرح نہی کا ان اقسام میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے، اور امر میں بھی داخل نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ امر طلب فعل کے لیے موضوع ہے، اور نہی طلب ترک فعل کے لیے موضوع ہے، اور ان کے درمیان تضاد بالکل ظاہر ہے۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے شاید استفہام کو تنبیہ میں داخل کیا ہے، اور ان کے درمیان

مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا یعنی ان کے درمیان جو اختلاف اور تضاد ہے، اس سے صرف نظر کر کے ممکن ہے ماتن نے اسے تنبیہہ میں داخل کیا ہو، اور نہی کو امر کے تحت درج کیا ہو، کیونکہ نہی میں اگر چہ ترک فعل یعنی کف النفس (نفس کو روکنا) ہوتا ہے، لیکن یہ کف اور روکنا بھی تو ایک امر ہے، اس لحاظ سے نہی، امر کے ساتھ شریک ہے بایں معنیٰ کہ دونوں میں مطلوب ''فعل'' ہے صرف اتنی بات ہے کہ نہی میں ایک مخصوص فعل یعنی ''الکف'' مطلوب ہوتا ہے، اس لحاظ سے نہی کو امر کے اندر داخل کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ ماتن نے کیا ہے۔

اس تقسیم کی دوسری وجہ حصر

شارح فرماتے ہیں کہ ہم ایک ایسی وجہ حصر ذکر کرتے ہیں جس میں نہی اور استفہام بھی داخل ہو جاتے ہیں:

''انشاء'' طلب شی پر وضعا دلالت کرے گا یا نہیں، اگر نہ کرے تو وہ تنبیہہ ہے، اس میں تمنی، ترجی، قسم، تعجب اور نداء داخل ہیں، اور اگر انشاء وضعا دلالت کرے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو مطلوب فہم ہوگا یا اس کا غیر، اگر مطلوب ''سمجھنا'' ہو، تو وہ استفہام ہے، اس کا غیر ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، مطلوب فعل ہوگا یا ترک، اگر مطلوب فعل ہو مع الاستعلاء تو یہ ''امر ہے'' مع التساوی ہو، تو اس کو التماس، اور مع الخضوع ہو، تو اس کو ''دعاء وسوال'' کہتے ہیں، اور اگر عدم فعل مطلوب ہو، تو اس کو نہی کہتے ہیں، یہ ساری تفصیل مرکب تام کے بارے میں تھی۔ مرکب غیر تام دو حال سے خالی نہیں، اس کا دوسرا جزء پہلے کے لیے قید ہوگا، یا نہیں اگر قید ہو، تو اس کو مرکب تقییدی کہتے ہیں، جیسے حیوان ناطق میں ''ناطق'' حیوان کے لیے قید ہے۔ اور اگر دوسرا جزء پہلے کے لیے قید نہ ہو، تو اس کو مرکب غیر تقییدی کہتے ہیں، مثلاً وہ اسم اور اداۃ سے مرکب ہو جیسے الرجل یا کلمہ اور اداۃ سے مرکب ہو جیسے قد طلب۔

قال: الفصلُ الثَّانِی فِی المعانِی المفردةِ کلُّ مفهومٍ فهو جزئیٌّ إن مُنِعَ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ مِن وُقُوعِ الشِّرْکَةِ فیهِ و کُلِّیٌّ إن لَمْ یَمْنَعْ، وَاللَّفْظُ الدَّالُ علیهما یُسَمّٰی کُلِّیًّا وجُزْئِیًّا بِالعرضِ۔

ترجمہ: دوسری فصل ''معانی مفردہ'' میں ہے، ہر مفہوم جزئی ہے اگر اس کا نفس مفہوم اس میں شرکت کے وقوع سے مانع ہو، اور کلی ہے اگر مانع نہ ہو، اور ان دونوں مفہوموں پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام کلی اور جزئی رکھا جاتا ہے بالعرض۔

اقول: المعانِی هی الصُّوَرُ الذِّهْنِیَّةُ مِنْ حیثُ أنها وُضِعَ بِإزَائِها الألفَاظُ فَإنْ عُبِّرَعنها بالفاظٍ مفردةٍ فهی المعانِیُ المفردةُ وإلَّا فالمرکبةُ والکلامُ هٰهُنَا إنّما هو فی المعانِی المفردةِ کما سَتَعْرِفُ فَکُلُّ مفهومٍ وهو الحاصلُ فِی العقلِ إمّاجزئیٌّ أو کلیٌّ لأنّه إمّاأن یکونَ نفسُ تصوّرِهٖ أی مِنْ حیثُ أنّه متصورٌ مانعًا مِنْ وقوعِ الشرکةِ فِیْهِ أیْ مِنْ إشْتِرَاکِهٖ بین کثیرینَ وصدقِهٖ علیها أولایکون فإن مُنِعَ نفسُ تصورِّهٖ عن الشرکةِ فهو الجزئیُّ کهذاالانسانِ فإن الهذیَّةَ إذَاحَصَلَ مفهومُها عند العقلِ إمتنع العقلُ بمجردِ تصوّرِهٖ عن صدقهٖ علٰی أمورٍ متعددةٍ وإن لَمْ یَمنعِ الشرکةَ من حیثُ أنّه متصوّرٌ فهو الکلیُّ کالانسانِ فإنّ مفهومه إذَا حَصَلَ عند العقلِ لَمْ یَمْنَعْ مِنْ صدقهٖ عَلٰی کثیرینَ وَقَدْ وَقَعَ فِی بَعْضِ النسخِ "نفسُ تصوّرِ معناهُ" وهو سهوٌ وَإلَّالکانَ للمعنٰی معنًی لأن المفهومَ هُوَ المعنٰی وإنما قَیَّدَ بنفسِ التصوّرِ لأنّ من الکلیاتِ مایَمْنَعُ الشرکةَ بِالنظرِ إلَی الخارجِ کواجِبِ الوجودِ فإنّ الشرکةَ فیهِ مُمْتَنِعَةٌ بالدلیلِ الخارجِیِّ لکن إذاجَرَّدَالعقلُ النظرَ إلی مفهومه لم یمنعُ من صدقهٖ علی کثیرینَ فإنّ مجرّدَ تصورهٖ لو کان مانعًامن الشرکةِ لَمْ یُفْتَقَرْ فِی اثباتِ الوحدانیَّةِ إلٰی دلیلٍ آخَرَو کالکلیاتِ الفرضیةِ مثل اَلّلاشَیءِ وَاللّاإمْکَانِ وَ اللّاوُجُوْدِ فَإنَّها یمتنعُ أن تصدَّق علٰی شَیْئٍ مِنَ الأشیاءِ فِی الخارجِ لکِنْ لابالنظرِ إلی مجرّدِ تصوّرِهَا

ومن هٰهُنَا یعلمُ أن افرادَالکُلِّیِّ لَایَجِبُ أن یکونَ الکلیُّ صادقًا علیها بَلْ مِنْ افرادِهٖ مَایَمْتَنِعُ أن یصدُقَ الکلیُّ علیهِ فِی الخارجِ إذا لم یمتنعِ العَقْلُ عن صدقهٖ علیهِ بمجرّدِ تصوُّرِهٖ فلولَمْ یُعْتَبَرْ نفسُ التَّصَوُّرِ فِی تعریفِ الْکُلِیِّ وَالْجُزْئِیِّ لَدَخلَتْ تلک الکُلِّیَاتُ فِی تعریفِ الجزئیِّ فلایکونُ مانعًاوخرجتْ عن تعریفِ الْکُلیِّ فلایکونُ جَامِعًاوبیانُ التَّسْمِیَةِ بالکلیِّ والجزئیِّ أنّ الکلیَّ جزءٌ لِلْجزئیِّ غالبًا کَالإنسانِ فإنّه جزءٌ لِزَیدٍ وَالحیوانِ فإنّه جزءٌ لِلإنسانِ وَالجسمِ فإنه جزءٌ لِلحیوانِ فیکون الجزئیُّ

كُلًّا وَالكلّيُّ جُزءٌ لَهُ وكليّةُ الشيءِ إنّما يكونُ بالنسبةِ إلى الجزئيِّ فيكون ذالك الشيئُ منسوبًا إلى الكلّ والمنسوبُ إلى الكُلّ كليٌّ وكذالك جزئيةُ الشيءِ إنّما هي بالنسبةِ إلى الكلّيّ فيكونُ منسوبًا إلى الجزءِ والمنسوبُ إلى الجزءِ جزئيٌّ وَاعلَمْ انّ الكليّةَ والجزئيّةَ إنّما تُعتَبَرانِ بالذّاتِ فِي المعانِيْ وامّا الالفاظُ فَقَدْ تُسَمّٰى كليةً وجزئيةً بِالعرضِ تسميةَ الدّالِ باسمِ المدلولِ.

ترجمہ:اقول: ''معانی'' وہ ذہنی صورتیں ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلے میں الفاظ موضوع ہیں، پس اگر ان کی تعبیر مفرد الفاظ سے کی جائے، تو وہ معانی مفردہ ہیں ورنہ معانی مرکبہ ہیں، اور یہاں صرف معانی مفردہ سے کلام ہے جیسا کہ عنقریب آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

ہر مفہوم (اور یہ وہ ہوتا ہے، جو عقل میں حاصل ہو) جزئی ہے یا کلی، کیونکہ یا تو اس کا نفس تصور اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے، اس میں شرکت کے وقوع سے یعنی کثیرین کے درمیان مشترک ہونے اور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوگا، یا مانع نہ ہوگا، اگر اس کا نفس تصور شرکت سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے، جیسے ''ھذ االانسان'' اس لیے کہ جب عقل میں ''ہذیت'' کا مفہوم حاصل ہو جائے، تو عقل محض اس کے تصور سے امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے، اور اگر وہ شرکت سے اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے مانع نہ ہو، تو وہ کلی ہے جیسے الانسان۔ اس کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہو تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی۔ بعض نسخوں میں ''نفس تصور معناہ'' ہے، جو سہو اور بھول ہے، ورنہ معنیٰ کے معنیٰ ہوں گے، اس لیے کہ مفہوم بعینہ معنیٰ ہے۔

اور ماتن نے (دونوں کی تعریفوں میں) ''نفس تصور'' کی قید لگائی، کیونکہ کلیات میں سے بعض وہ ہیں جو خارج کے لحاظ سے شرکت سے مانع ہیں، جیسے واجب الوجود، اس لیے کہ اس میں خارجی دلیل سے شرکت محال ہے، لیکن عقل جب اس کے صرف مفہوم کو دیکھے تو وہ اس (واجب الوجود) کے کثیرین پر صادق آنے سے روکتی نہیں، کیونکہ اس کا محض تصور اگر اس میں شرکت سے مانع ہوتا تو وحدانیت کے اثبات کے لیے کسی اور دلیل کی احتیاج نہ ہوتی، اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً ''لاشئ لا امکان، لا وجود یہ خارج میں کسی چیز پر صادق نہیں آسکتیں، لیکن محض ان کے تصور کے لحاظ سے (کوئی امتناع) نہیں ہے، (اس لیے کہ نفس تصور فی العقل کے لحاظ سے ان کا صدق ممکن ہے اگرچہ ان کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہوسکتا)۔

یہیں سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے، کہ کلی کے تمام افراد پر کلی کا صادق آنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن پر خارج میں کلی کا صادق آنا ممتنع ہے، جب عقل اس کلی کے اس فرد پر صادق آنے سے محض اس کلی کے تصور سے مانع نہ ہو، تو اگر کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور کا اعتبار

نہ کیا جائے، تو یہ کلیات، جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی، لہذا جزئی کی تعریف مانع نہیں رہے گی اور کلی کی تعریف سے نکل جائیں گی، لہذا کلی کی تعریف جامع نہیں ہوگی۔

اور کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے، جیسے انسان، یہ زید کا جزء ہے، اور ''حیوان'' یہ انسان کا جزء ہے، اور ''جسم'' یہ حیوان کا جزء ہے، تو جزئی کل اور کلی اس کا جزء ہوئی، اور کسی شی کا کلی ہونا جزئی کے اعتبار سے ہوتا ہے، لہذا یہ شی، کل کی طرف منسوب ہوگی، اور جو ''کل'' کی طرف منسوب ہو، وہ کلی ہے، اسی طرح کسی شی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے، تو وہ شی، جزء کی طرف منسوب ہوگی، اور جو جزء کی طرف منسوب ہو، وہ جزئی ہے۔

اور جان لیجئے کہ کلیت اور جزئیت کا اعتبار بالذات معانی میں ہوتا ہے، رہے الفاظ تو وہ بھی کبھی کلیت اور جزئیت کے ساتھ بالعرض موسوم ہو جاتے ہیں تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طور پر (یعنی الفاظ جو کہ کلیت و جزئیت کے مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، انہی کو کلی اور جزئی کا نام دے دیا جاتا ہے)۔

فصل ثانی معانی میں

پہلی فصل الفاظ میں تھی جس میں مرکب اور مفرد دونوں طرح کے الفاظ تھے، فصل ثانی میں معانی مفردہ کا بیان ہے، جن میں سے بعض کلی اور بعض جزئی ہیں، جبکہ فصل ثالث مباحث کلی پر مشتمل ہے۔

''معانی'' سے یہاں ذہنی صورتیں مراد ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلے میں الفاظ موضوع ہیں، اگر انہیں مفرد الفاظ سے تعبیر کیا جائے، تو وہ ''معانی مفردہ'' ہیں ورنہ وہ معانی مرکبہ ہیں۔

''مفہوم'' کا مطلب، اور اس کی اقسام

''مفہوم'' سے مراد وہ چیز ہے، جو عقل میں حاصل ہو، لفظ معنیٰ اور مفہوم دونوں مرادف ہیں، یہاں اسی مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) جزئی: اگر مفہوم کا نفس تصور اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے، کثیرین کے درمیان شریک ہونے اور ان پر صادق آنے سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے، مثلاً جب کہا جائے ''ھذا الانسان'' اس سے ایک مخصوص انسان مراد ہے، چونکہ اس میں ''ھذا'' اسم اشارہ موجود ہے، اس لیے عقل امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہے۔

(۲) کلی: اگر مفہوم کا نفس تصور اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے، شرکت سے مانع نہ ہو، تو وہ کلی ہے، جیسے لفظ انسان، اس کا مفہوم عقل میں کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہے، بلکہ کثیر افراد پر صادق آتا ہے۔

بعض نسخوں میں سہو

متن میں ہے ''ان منع نفس تصورہ'' شارح فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے ''نفس تصور معناہ'' یہ سہو ہے، اس لیے کہ یہ مفہوم کی تقسیم ہے، اور مفہوم اور معنیٰ متحد ہیں، لہذا ''معناہ'' کی ضمیر مفہوم کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ: اگر معنیٰ کے معنیٰ کا نفس تصور.......... جس سے لازم یہ آرہا ہے کہ معنیٰ کے لیے معنیٰ ہو۔

یہ سہو تعریف میں اس لیے باقی رہ گیا ہے، کہ یہ تعریف ان لوگوں کی ہے جنہوں نے لفظ کو مقسم قرار دے کر یوں کہا ہے، کہ ''اگر لفظ کے معنیٰ کا نفس تصور کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے ورنہ کلی ہے'' اب ماتن نے مقسم کو تبدیل کر کے اس کی جگہ ''مفہوم'' رکھ دیا، لیکن تعریف میں ''معنیٰ'' کو حذف کرنے سے سہو ہو گیا۔

''نفس تصور'' کی قید کا فائدہ

کلی اور جزئی کی تعریفات میں ''نفس تصور'' کی قید اس لیے لگائی تا کہ ان میں سے ہر ایک کی تعریف جامع اور مانع رہے، کیونکہ اگر کلی کی تعریف میں ''نفس تصور'' کی قید نہ لگائی جائے، تو بہت سی کلیات کلی کی تعریف سے خارج ہو کر جزئی میں داخل ہو جائیں گی، جس سے کلی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہیں رہے گی، مثلاً ''واجب الوجود'' ایک کلی ہے، خارج میں اس کا اگر چہ ایک ہی فرد ہے، اور ہو بھی نہیں سکتا، لیکن عقل میں نفس تصور کے اعتبار سے یہ کثیر افراد پر صادق آسکتی ہے، کیونکہ اگر اس کا نفس تصور ہی شرکت غیر سے مانع ہوتا، تو پھر توحید کے اثبات کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہ پڑتی، حالانکہ اثبات توحید کے لیے دلائل کی ضرورت واقع ہوئی ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کا نفس تصور شرکت سے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح کلیات فرضیہ لاشی اور لا وجود، لا امکان ہیں، یہ ایسی کلیات ہیں کہ خارج میں ان کا کوئی فرد نہیں ہے، لیکن ان کا نفس تصور شرکت سے مانع نہیں ہے، ان کا کثیر افراد پر صادق آنا عقلاً ممکن ہے، اگر چہ خارج میں ان کا صدق ممتنع ہے، تاہم مناطقہ نے انہیں کلیات میں شمار کیا ہے، تو اگر کلی کی تعریف میں ''نفس تصور'' کی قید نہ لگاتے تو یہ کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتیں، حالانکہ وہ کلی ہیں عند المناطقہ۔

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کلی کا خارج میں اپنے افراد پر صادق آنا کوئی ضروری نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی چیز بھی ''کلی'' ہو سکتی ہے جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد ہے جیسے واجب الوجود، بلکہ ایسی چیزیں بھی کلی ہیں جن کا خارج میں کوئی فرد نہیں ہے، اور نہ ہی ہو سکتا ہے، جیسے کلیات فرضیہ لاشی، لا وجود، لا امکان، تو معلوم ہوا کہ اگر مفہوم کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے، چاہے اس کے افراد خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں، کیونکہ مناطقہ نے محض عقل کی روشنی میں کلی و جزئی کی تعریفات میں کثرت یا عدم کثرت کا لحاظ کیا ہے، اس لیے اس قسم کی اشیاء کلیات میں داخل ہیں۔

وجہ تسمیہ

کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کہنے کی وجہ بتلا رہے ہیں، جو دو مقدموں پر مشتمل ہے:

پہلا مقدمہ: کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے، مثلاً انسان جو نوع ہے، یہ اپنے جزئیات زید، عمر، محمود، وغیرہ کا جزء ہے، اس لیے کہ افراد ماہیت نوعیہ اور تشخص سے مرکب ہوتے ہیں اور حیوان جو جنس ہے یہ اپنے افراد نوعیہ یعنی انسان کا جزء ہے، کیونکہ انواع جنس اور فصل سے مرکب ہوتے ہیں، اسی طرح جسم ''حیوان'' کا جزء ہے، تو گویا جزئی کل ہوئی، اور کلی اس کل کا جزء ہوئی، اور جو چیز کل (جزئی) سے مرکب ہو، اس کو کلی کہتے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے، اکثر کی قید اس واسطے لگائی کہ کلی کی پانچ اقسام جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام میں سے پہلی تین اپنے اپنے افراد کا جزء ہوتی ہیں، لیکن خاصہ اور عرض عام اپنے افراد کا جزء نہیں ہوتے، اور تین چونکہ پانچ کا اکثر ہے، اس لیے شارح نے غالباً فرمایا۔

دوسرا مقدمہ: کسی شی کا کلی ہونا جزئی کے لحاظ سے ہوتا ہے، تو گویا وہ شی یعنی کلی، کل یعنی جزئی کی طرف منسوب ہوگئی، اور منسوب الی الکل کلی ہوتی ہے یعنی جو چیز کل (جزئی) کی طرف منسوب ہو، وہ کلی ہوتی ہے، اس لیے اس شی کو کلی کہتے ہیں۔

جزئی کی وجہ تسمیہ بھی مقدمتین پر مشتمل ہے:

پہلا مقدمہ: جزئی کلی کا ''کل'' ہے لہذا کلی جزء ہوئی، اور جزئی کل ہوئی۔

دوسرا مقدمہ: کسی شی کا جزئی ہونا کلی کے لحاظ سے ہوتا ہے، تو گویا وہ شی یعنی جزئی جزء (کلی) کی طرف منسوب ہوگئی، اور جو چیز (جزئی) جزء (کلی) کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتی ہے، اس لیے اس شی کو جزئی کہتے ہیں۔

دال کو مدلول کا نام دے دیا

کلی یا جزئی کا تعلق دراصل معانی سے ہے، ان معانی کے لحاظ سے کلیت یا جزئیت کا نام رکھا جاتا ہے، لیکن چونکہ ان معانی پر الفاظ دلالت کرتے ہیں، اس لیے ان الفاظ کو ہی جو دال ہیں، کلی و جزئی سے موسوم کیا جاتا ہے گویا دال کو مدلول کا نام دے دیا، اسی کو شارح نے اس طرح تعبیر کیا: ''ھذا من قبیل تسمیۃ الدال باسم المدلول۔''

قال: والكلّيُّ إمَّا أنْ يكونَ تمامَ ماهيةِ ماتحتَهُ مِن الجزئياتِ أوْ داخلًا فيها أوخارجًا عنها وَالأوّلُ هُوَ النوعُ سواءٌ كان متعددَ الأشخاصِ وهو المقولُ في جوابِ ماهو بحسبِ الشركةِ والخصوصيّةِ معًا كَالإنسانِ أوغيرَ متعددِ الاشخاصِ وهو المقولُ فِي جوابِ ماهو بحسبِ الخُصوصيّةِ المَحْضَةِ كَالشَّمْسِ فهوإذَنْ كليٌّ مقولٌ على واحدٍ أو على كثيرينَ متفقِينَ بالحقائقِ فِي جوابِ مَاهُوَ۔

ترجمہ: اورکلی یا تو ان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی جو اس کے تحت ہیں یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی۔ اول ''نوع'' ہے خواہ یہ متعدد الاشخاص ہو، اور وہ (نوع متعدد الاشخاص) ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو لحاظ سے بولی جاتی ہے، جیسے انسان، یا (نوع) غیر متعدد الاشخاص ہو، اور وہ (غیر متعدد الاشخاص) محض خصوصیت کے لحاظ سے ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے جیسے سورج، تو اب ''نوع'' وہ کلی ہے، جو ماہو کے جواب میں ایک یا ان کثیر افراد پر بولی جائے، جنکی حقیقتیں متفق ہیں۔

أقول: إنّک قد عرفتَ أنّ الغرضَ مِنْ وَضعِ هذه المَقالةِ معرفةُ كيفيّةِ اقتناصِ المجهولاتِ التصوريّةِ مِن المعلوماتِ التصوريّةِ وهِيَ لَا تَقْتَنِصُ بالجزئياتِ بل لا يُبحثُ عنها فِي العُلومِ لِتغيّرِهَا وعَدمِ انضباطِهَا فلهذا صار نظرُ المَنطقيّ مقصورًا علٰى بيانِ الكليّاتِ وَضبطِ أقسامِهَا فَالْكُلّيُّ إذا نُسِبَ إلى مَاتَحتَهُ مِنَ الجزئيّاتِ فَإمّا أنْ يكونَ نفسَ ماهيّتِهَا أو داخلًا فيها أو خارجًا عنها والداخلُ يُسمّٰى ذاتيًا والخارجُ عرضيًّا ورُبَمَا يُقالُ الذّاتيُّ علٰى ما ليس بخارجٍ وهٰذا اَعَمُّ مِنَ الأوّلِ أي الكُليِّ الذِي يَكونُ نَفْسَ مَاهِيّةِ مَاتَحتَهُ مِنَ الْجُزئِيَّاتِ هُوَ النَّوعُ كَالانسانِ فَإنَّهُ نفسُ مَاهيةِ زَيْدٍ و عمروٍ وبَكرٍ وغيرِهَا مِن جُزئيَّاتِهِ وهِيَ لا تَزيدُ عَلٰى الإنسَانِ إلّا بِعَوارِضَ مُشَخّصةٍ خارجيّةٍ عنهُ، بِهَا يَمْتَازُ عَنْ شَخصٍ اٰخَرَ ثُمّ النَّوعُ لَايَخْ إمّاأنْ يكونَ مُتعدّدَ الْاَشْخَاصِ فِي الخارجِ أولا يكونَ فَإن كان متعدّدَ الاشخَاصِ فِيْ الْخَارِجِ فَهُوَ الْمَقُولُ فِيْ جَوابِ مَاهُوَ بِحَسَبِ الشَّرْكَةِ والْخُصُوصِيَّةِ معًا لأنَّ السُّوالَ بِمَاهُوَ عَلٰى الشَّيءِ إنَّما هُوَ لِطَلَبِ تمامِ مَاهيتِهِ وحقيقتِهِ فإنْ كان السوالُ سوالًا عن شيءٍ واحدٍ كان طالبًا لتمامِ الماهيةِ المختصةِ بهِ وَإنْ جَمَعَ بَيْنَ الشيئينِ أوْ أشياءَ فِي السوالِ كان طالبًا لتمامِ ماهيتِها

وتمامُ ماهيةِ الاشياءِ إنما يكون تمامَ الماهيةِ المشتركةِ بينها ولما كان النوعُ متعدّدَ الاشخاصِ كالانسانِ كان هو تمامَ ماهيةِ كلِّ واحدٍ من أفرادِهِ فإذاسُئِلَ عن زيدٍ مثلًا بماهو كان المقولُ فِي الجوابِ الانسانَ لأنّهُ تمامُ الماهيةِ المختصّةِ بهِ وإن سُئِلَ عَنْ زيدٍ و عمروٍ بِمَا هُمَا كان الجوابُ الانسانَ أيضًا لإنّه كمالُ ماهيتِهما المشتركةِ بينهما فَلَاجرم أن يكونَ مقولًا في جوابِ مَاهو بحسبِ الخصوصيّةِ والشركةِ معًاوإنْ لَمْ يكنْ متعدّدَ الاشخاصِ بل يَنْحَصِرُ نوعُهُ فِي شخصٍ واحدٍ كالشمسِ كانَ مقولًا في جوابِ ماهو بحسبِ الخصوصيّةِ المحضةِ لأنّ السائلَ بما هو عن ذالكَ الشخصِ لا يطلُبُ إلّا تمامَ الماهيّة المختصّةِ بهِ إذ لا فردٌ آخرُ لَهُ في الخارجِ حتّى

يَجْمَعَ بينَهُ وبين ذالک الشخصِ فِي السوالِ حتى يكونَ طالبًا لتمامِ الماهيَةِ المشتركةِ وإذا علمتَ أنّ النوعَ إنْ تعدَّدَ اشخاصُهُ في الخارجِ كان مقولًا علٰى كَثِيرِيْنَ في جوابِ ماهو كالانسانِ وإن لم يَتعدَّدْ كان مقولًا عَلٰى واحدٍ فِيْ جوابِ ماهو فهو إذَنْ كليٌّ مقولٌ على واحدٍ أو على كثيرينَ متفقينَ بالحقائقِ فِي جوابِ ماهو فالكليُّ جنسٌ وقولُنا مقولٌ على واحدٍ لِيَدْخُلَ فِي الحَدِّ النوعُ الغيرُ المتعدّدُ الاشخاصُ وقولُنا أو على كثيرينَ ليدخل النوعُ المتعددُ الاشخاصُ وقولُنا متفقينَ بالحقائِقِ لِيَخْرُجَ الجنسُ فإنّه مقولٌ على كثيرينَ مختلفينَ بِالحقائِقِ وقولُنا في جوابِ ما هو لِيَخْرُجَ الثّلٰثةُ الباقيَةُ أعْنِيْ الفصلَ والخاصةَ والعرضَ العامَ لأنّها لا تقالُ في جوابِ ماهو

وهناک نَظْرٌ وهو أنّ أحَدَ الأمْرَيْنِ لازِمٌ إمَّا إشْتِمَالُ التَّعْرِيْفِ على امرٍ مستدركٍ وإمَّاأنْ لايكونَ التعريفُ جامعًالأنَّ المرادَ بالكثيرينَ إنْ كان مطلقًا سواءٌ كانُوا مُوجودِيْنَ فِي الخارجِ أولم يكونوافيَلْزَمُ أن يكونَ قولُهُ المقولُ على واحدٍ زائدًا حشوًالأنَّ النوعَ الغَيْرَ المتعدَّدَ الأشْخَاصَ فِيْ الخارجِ مقولٌ على كثيرينَ موجودِيْنَ في الذهنِ وان كانَ المرادُ بالكثيرينَ موجودِيْنَ في الخارجِ يَخْرُجُ عن التعريفِ الانواعُ التي لا وجودَلها في الخارجِ اصلًا كالعُنْقَاءِ فلايكونُ جامعًا والصوابُ أن يُحذَفَ مِنَ التعريفِ قولُهُ على واحدٍ بَلْ لفظُ الكليّ أيْضًا فَإنّ المقولَ علٰى كثيرينَ يُغْنِيْ عنه ويقال النوعُ هوالمقولُ على كثيرينَ متفقينَ بالحَقيقةِ في جوابِ ما هو وح يكونُ كلُّ نوعٍ مقولاً في جوابِ ما هو بحسبِ الشركةِ والخصوصيّةِ معاً والمصنف إعتبر النوعَ في قولِهِ في جواب ما هوبحسبِ الخارجِ قَسَّمَهُ إلٰى مَايقالُ بحسبِ الشركةِ والخصوصيَّةِ معًاوإلٰى مايقالُ بحسبِ الخصوصيّةِالمحضةِ وهو خروجٌ عن هذا الفَنّ من وجهينِ إمّا أوّلاًفلأنَّ نظرَ الفَنِ عامٌ يَشْمِلُ الموادَ كلَّها فالتخصيصُ بالنوعِ الخارجيّ ينافي ذالک وإمَّاثانيًافلأنَّ المقولَ في جوابِ ماهو بحسبِ الخصوصيّةِ المحضةِ هو عندهم الحدُّ بالنسبةِ إلٰى المحدودِ و قد جَعَلَهُ من اقسامِ النوعِ۔

ترجمہ: اقول: آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ یہ مقالہ لکھنے کا مقصد معلومات تصوریہ کے ذریعہ مجہولات تصوریہ حاصل کرنے کی کیفیت کا جاننا ہے، اور مجہولات تصوریہ کو جزئیات کے ذریعہ سے حاصل نہیں کیا جاسکتا، بلکہ جزئیات کے تغیر وتبدل اور منضبط نہ ہونے کی وجہ سے علوم میں ان سے بحث ہی نہیں کی

جاتی، یہی وجہ ہے کہ منطقی کی نظر کلیات اوران کی اقسام کے ضبط کے بیان پر ہی محدود ہوگئی۔

کلی کا جب اس کے ماتحت جزئیات کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے، تو وہ یا توان کی نفس ماہیت ہوگی یاان میں داخل ہوگی یاان سے خارج ہوگی، داخل کو''ذاتی'' اور خارج کو''عرضی'' کہا جاتا ہے، اور بسا اوقات''ذاتی'' کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، جو خارج نہ ہواور یہ (دوسرا اطلاق) اول سے اعم ہے، اوراول یعنی وہ کلی جواپنے ماتحت جزئیات کی نفس ماہیت ہو، وہی''نوع'' ہے، جیسے انسان، یہ زید، عمرو وغیرہ کی نفس ماہیت ہے، اور یہ جزئیات انسان پرصرف ان عوارض مشخصہ سے زائد ہیں جواس انسان سے خارج ہیں، انہی عوارض کے ذریعہ سے وہ دوسرے شخص سے ممتاز ہوتا ہے۔

پھر نوع اس سے خالی نہیں کہ وہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی یا نہ ہوگی، اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو، تو وہ ماھو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے اعتبار سے بولی جائے گی، کیونکہ کسی شی کی تمام ماہیت اور حقیقت طلب کرنے کے لیے ماھو سے سوال ہوتا ہے، پھر اگر شی واحد کے بارے میں سوال ہو، تو سائل اس شی کی اس تمام ماہیت کا طالب ہوگا، جواس شی کے ساتھ خاص ہو، اور اگر سائل نے سوال میں دو یا اس سے زیادہ چیزوں کو جمع کر دیا تو وہ ان کی تمام ماہیت کا طلبگار ہوگا، اور اشیاء کی تمام ماہیت، وہ تمام ماہیت ہی ہوسکتی ہے، جوان سب کے درمیان مشترک ہے۔

اور نوع جب متعدد الاشخاص ہو کالانسان تو وہ اپنے افراد میں سے ہر فرد کی تمام ماہیت ہوگی، چنانچہ جب زید کے بارے میں مثلاً ماھو سے سوال کیا جائے، تو جواب میں انسان بولا جائے گا، کیونکہ یہی زید کی تمام ماہیت ہے، جواس کے ساتھ خاص ہے، اور اگر زید اور عمرو کے بارے میں ماھما سے سوال کیا جائے، تب بھی جواب میں انسان ہی واقع ہوگا، کیونکہ انسان ہی ان دونوں کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ ہے لہذا یقیناً یہ انسان خصوصیت اور شرکت ہر دولحاظ سے ماھو کے جواب میں بولا جائے گا، اور اگر نوع متعدد الاشخاص نہ ہو، بلکہ اس کی نوع شخص واحد میں منحصر ہو کالشمس، تو وہ ماھو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے گی، اس لیے کہ اس شخص (ذات) کے بارے میں ماھو سے سوال کرنے والا، اس کی اس تمام ماہیت کا طالب ہے، جواس کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ خارج میں اس کا اور کوئی فرد ہے ہی نہیں، تا کہ وہ سائل اس شخص کو اور فرد آخر کو سوال میں جمع کر کے تمام ماہیت مشترکہ کا طالب ہو۔

اور جب آپ نے یہ جان لیا کہ اگر خارج میں نوع کے اشخاص متعدد ہوں، تو وہ ماھو کے جواب میں کثیرین پر بولی جاتی ہے کالانسان، اور اگر (نوع کے اشخاص) متعدد نہ ہوں تو ماھو کے جواب میں صرف ایک پر بولی جاتی ہے، تو اب''نوع'' وہ کلی ہوئی جو ماھو کے جواب میں ایک یا کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جائے۔

چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو، تو وہ ما ھو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے مقول ہوگا، کیونکہ جب اس ماہیت اور نوع آخر کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب میں وہ تمام ماہیت مطلوب ہوتی ہے، جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ یہی جزء ہوتا ہے، ہاں اگر ایک مخصوص ماہیت کو لے کر سوال کیا جائے، تو پھر جواب میں یہ جزء مقول نہیں ہوسکتا اس لیے کہ جزء مشترک تمام ماہیت مختصہ نہیں ہے، جب کہ یہاں تمام ماہیت مختصہ مطلوب ہے، کیونکہ جزء تو وہ ہوتا ہے کہ شی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو، اور یہ جزء ماھو کے جواب میں صرف شرکت محضہ کے لحاظ سے مقول ہوتا ہے، اور ہم جنس سے بھی یہی مراد لیتے ہیں کہ ماھو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے بولی جائے، یہی وجہ ہے کہ جب انسان اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب میں جنس یعنی حیوان واقع ہوگا، کیونکہ یہی ان کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، اور اگر صرف انسان کے بارے میں سوال ہو، تو پھر جواب میں حیوان ناطق آئے گا، نہ کہ حیوان، کیونکہ یہ اسکی تمام ماہیت نہیں ہے، تو جنس کی تعریف یہ ہوئی: **كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو.**

شارح فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں لفظ کلی زائد ہے، اس کے بغیر بھی کلی کا مفہوم سمجھا جاسکتا ہے، اور مقول علی کثیرین جنس کے درجہ میں ہے، جو کلیات خمس کو شامل ہے، اور ''کثیرین'' سے جزئی خارج ہوگئی اس لیے کہ وہ مقول علی واحد ہوتی ہے، اور مختلفین بالحقائق سے نوع خارج ہوگئی کیونکہ اس میں متفقین بالحقیقۃ ہوتا ہے، اور ''فی جواب ماھو'' سے خاصہ، فصل اور عرض عام نکل گئے، کیونکہ عرض عام تو کسی کے جواب میں واقع نہیں ہوتا، جبکہ فصل ای شی فی ذاتہ اور خاصہ ای شی فی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

تمام جزء مشترک کی دو تعریفیں

(۱) جمہور مناطقہ یہ فرماتے ہیں کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک سے وہ جزء مشترک مراد ہے، کہ اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی دوسرا ایسا جزء مشترک نہ ہو جو اس جزء مشترک سے خارج ہو، اور اگر کوئی اور جزء مشترک ہو، تو وہ اس جزء مشترک کا عین ہو یا اس کا جزء ہو جیسے حیوان، انسان اور فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان جتنے بھی اجزاء مشترک ہیں وہ یا تو جزء مشترک یعنی حیوان کا عین ہیں یا اس کے جزء ہیں، جیسے جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ ان میں سے ہر ایک اگر چہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے، مگر تمام مشترک نہیں ہے، بلکہ تمام جزء مشترک یعنی حیوان کا جزء ہے، تمام جزء مشترک صرف حیوان ہے، جو اپنے تمام اجزاء کو شامل ہے۔

(۲) امام رازی فرماتے ہیں کہ تمام جزء مشترک سے ان تمام اجزاء کا مجموعہ مراد ہے، جو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہیں، جیسے ''حیوان'' تمام جزء مشترک ہے، لیکن تنہا نہیں، بلکہ جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادۃ، ان سب کے مجموعہ کا نام تمام جزء مشترک ہے۔

اور یہ قول اجناس بسیطہ سے ٹوٹ جاتا ہے جیسے جوہر کیونکہ وہ جنس عالی ہے، اور اس کا کوئی جزء نہیں ہے تا کہ یہ صحیح ہو کہ یہ اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہے، اس لیے ہماری عبارت ہی زیادہ درست ہے، اور یہ گفتگو (ربما یقال......) درمیان میں آ گئی، اس لیے ہمیں اسی کی طرف لوٹنا چاہیے، جس میں ہم تھے، ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو، تو وہ ''جنس'' ہے ورنہ وہ ''فصل'' ہے، بہر حال اول اس واسطے کہ جزء ماہیت جب ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو، تو وہ ماھو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے بولا جائے گا، کیونکہ جب ماہیت اور اس نوع کے بارے میں سوال کیا جائے، تو ان کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ مطلوب ہوگا، اور وہ یہی جزء ہے، اور جب تنہا ماہیت کے بارے میں سوال ہو، تو جواب میں یہ جزء مقول ہونے کے قابل نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت تمام ماہیت مختصہ مطلوب ہے، اور جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ جزء تو وہ ہوتا ہے کہ شی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو، لہذا یہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماھو کے جواب میں بولا جائے گا، اور ہم جنس سے بھی یہی مراد لیتے ہیں جیسے حیوان کہ یہ ماہیت انسان اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، حتی کہ جب ''ماھما'' سے انسان اور فرس کے بارے میں سوال کیا جائے، تو جواب ''حیوان'' ہوگا، اور جب صرف انسان کے بارے میں سوال ہو، تو جواب حیوان نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ انسان کی تمام ماہیت حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان۔

اور مناطقہ نے جنس کی تعریف یوں کی ہے، کہ ''جنس'' وہ کلی ہے، جو ماھو کے جواب میں ان کثیرین پر بولی جائے جن کی حقائق مختلف ہوں، پس لفظ کلی زائد ہے، اور المقول علی کثیرین کلیات خمس کے لیے جنس کے درجے میں ہے، اور ''کثیرین'' سے جزئی خارج ہوگئی کیونکہ جزئی ایک پر محمول ہوتی ہے، چنانچہ ھذا زید کہا جاتا ہے اور ہمارے قول ''مختلفین بالحقائق سے نوع خارج ہوگئی، کیونکہ نوع ماھو کے جواب میں متفقین پر بولی جاتی ہے، اور ''فی جواب ماھو'' سے باقی کلیات نکل گئیں یعنی خاصہ، فصل اور عرض عام۔

کلی کی قسم دوم

پہلے گذر چکا ہے، کہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کا عین ہوگی یا ان میں داخل یا ان سے خارج ہوگی، اگر عین ہو، تو وہ نوع ہے، جس کی تفصیل بیان ہوگئی ہے، اور اگر داخل ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ کلی اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا نہیں، اگر تمام مشترک ہو، تو اس کو ''جنس'' کہتے ہے، ورنہ وہ ''فصل'' ہے، تو معلوم ہوا کہ وہ کلی جو ماہیت کی جزء داخل ہو وہ جنس اور فصل میں منحصر ہے کیونکہ وہ جزء ماہیت اگر اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو وہ ''جنس'' ہے، ورنہ وہ ''فصل'' ہے، اس قال میں چونکہ صرف اول یعنی جنس کے بارے میں گفتگو ہے، اس لیے شارح نے بھی یہاں صرف جنس کی تشریح کی ہے۔

فهو الفصلُ أمّا الأوّلُ فلأنَّ جُزءَ الْمَاهِيَّةِ إذاكان تمامَ الجزءِ المشتركِ بينها وبين نوعٍ آخرَيكونُ مقولًا فى جوابِ ما هو بحسب الشركةِ المحضةِ لأنَّهُ إذاسُئِلَ عن الماهيةِ وذالك النوعِ كَانَ المطلوبُ تمام الماهيةِ المشتركةِ بينهما وهو ذالك الجزءُ وإذاأُفرِدَالماهيةَ بالسوالِ لَمْ يَصْلُحْ ذلك الجزءُ لأنْ يكونَ مقولًا فِى الجوابِ لأنَّ المط ح هو تمامُ الماهيةِ المُختَصَّةِ والجزءُ لا يكونُ تمامَ الماهيةِالمختصةِ إذْهو ما يَتَرَكَّبُ الشيءُ عنه وعن غيرِهٖ فذلك الجزءُ إنّما يكونُ مقولًا فِى جوابِ ماهو بحسبِ الشركةِ فَقَطْ ولا نَعْنِيْ بالجنسِ إلّاهذا كالحيوانِ فإنّه كمالُ الجزءِ المشتركِ بين ماهيةِ الانسانِ و نوعٍ آخرَ كالفرسِ مثلًا حتّٰى إذَاسُئِلَ عن الانسانِ والفرسِ بما هما كان الجوابُ الحيوانَ وإن أُفرِدَالانسانَ بالسوالِ لَمْ يَصْلُحْ للجوابِ الحيوانُ لأنَّ تمامَ ماهيتِهٖ الحيوانُ الناطقُ لاالحيوانُ فقط وَرَسْمُوْهُ بأنّه كليٌّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقائقِ فى جواب ماهو فَلَفْظُ الكليّ مستدركٌ والمقولُ على كثيرينَ جنسٌ لِلْخَمْسَةِ ويخرج بالكثيرينَ الجزئيُّ لانه مقولٌ على واحدٍ فيقال هذازيدٌ وبقولِنَا مختلفينَ بالحقائقِ يَخْرُجُ النوعُ لأنه مقول على كثيرينَ متفقين بالحقائق فى جواب ماهو وبجوابِ ماهو يَخْرُجُ الكلياتُ البواقِيْ أعْنِيْ الخاصةَ والفصلَ والعرض العامَ۔

ترجمہ: اقول: کلی جو جزء ماہیت ہے، وہ جنس ماہیت اور فصل ماہیت میں منحصر ہے، کیونکہ وہ یا تو ماہیت اورنوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا نہ ہوگی، اور ماہیت اورنوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک سے وہ جزء مشترک مراد ہے کہ اس کے علاوہ ان میں کوئی اور جزء مشترک نہ ہو، یعنی ایسا جزء مشترک ہو کہ اس سے کوئی جزء مشترک خارج نہ ہو، بلکہ ان کے درمیان ہر جزء مشترک یا تو بعینہ وہی جزء ہو یا اس جزء مشترک کا جزء ہو جیسے حیوان کہ یہ انسان اور فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے کیونکہ ان میں کوئی جزء مشترک نہیں، مگر یہ کہ وہ یا تو نفس حیوان ہے یا اس کا جزء ہے جیسے جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ، ان میں سے ہر ایک اگر چہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے، مگر وہ ان میں تمام مشترک نہیں ہے، بلکہ بعض مشترک ہے، تمام مشترک تو صرف حیوان ہے جو اپنے تمام اجزاء کو شامل ہے۔

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تمام مشترک سے ان اجزاء کا مجموعہ مراد ہے، جو ماہیت اورنوع آخر کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ یہ جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے، اور یہ تمام اجزاء انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہیں۔

کوئی ایک واقع ہوتا ہے، مقول ماھو یا تو بحسب الشرکہ ہوتا ہے، یہ جنس ہے، یا بحسب الشرکہ والخصوصیہ دونوں، یہ نوع ہے، یا بحسب الخصوصیہ المحضہ، یہ حد تام ہے محدود کے لحاظ سے۔

ماتن نے امر ثالث یعنی حد تام کو نوع کی قسم قرار دے دیا ہے، جو کہ فاسد ہے اس لیے کہ ''حد'' مرکب کی اقسام میں سے ہے، اور ماتن نے اسے نوع کی اقسام سے قرار دیا ہے، جبکہ نوع، مفرد کی اقسام میں سے ہے، گویا ماتن نے اصطلاح فن کی مخالفت کی ہے، جو خروج عن ھذا الفن کو مستلزم ہے۔

قال: وإن كانَ الثَّانِى فَإنْ كانَ تمامَ الجزءِ المشتركِ بينها وبينَ نوعٍ آخَرَ فهو المقولُ فى جوابِ ماهو بحسبِ الشركةِ المحضةِ يُسمّٰى جنسًا ورسَمُوهُ بأنَّهُ كليٌّ مقولٌ علٰى كثيرينَ مختلفينَ بالحقائقِ فِى جواب ما هو۔

ترجمہ: اور اگر ثانی ہے (یعنی اودا خلا فیھا) پس اگر وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو، تو وہ ماھو کے جواب میں شرکت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے گی، اس کو ''جنس'' کہتے ہیں، جس کی تعریف مناطقہ نے یہ کی ہے کہ جنس: وہ کلی ہے، جو ماھو کے جواب میں ان کثیرین پر بولی جائے جن کی حقائق مختلف ہوں۔

اقول: الكليُّ الذى هو جزءُ الماهيّةِ منحصرٌ فِى جنسِ الماهيّةِ وفَصْلِهَا لأنَّهُ إمّا أن يكونَ تمامَ الجزءِ المشتركِ بينَ الماهيّةِ وبينَ نوعٍ آخَرَ أولايكونَ والمرادُ بتمامِ الجزءِ المشتركِ بينَ الماهيةِ وبينَ نوعٍ آخَرَ الجزءُ المشتركُ الذى لايكونُ وراءَهُ جزءٌ مُشْتَرَكٌ بينهما أى جزءٌ مشتركٌ لايكونُ جزءٌ مشتركٌ خارجًاعنه بل كلُّ جزءٍ مشتركٍ بينهما إمّا أن يكونَ نفسَ ذٰلِكَ الجزءِ أو جزءً منه كالحيوانِ فإنّه تمامُ الجزءِ المشتركِ بين الانسانِ والفرسِ إذ لَاجُزْءٌ مشتركٌ بينهما إلاَّ وهو إمّانفسُ الحيوانِ أوجزءٌ منه كالجوهرِوالجسمِ النامي والحسَّاسِ والمتحركِ بالأرادةِ وكلٌّ منها وإنْ كان مشتركًا بين الانسانِ والفرسِ إلاّأنّه ليس تمامَ المشتركِ بينهما بل بعضهُ وإنّما يكونُ تمامَ المشتركِ هو الحيوانُ المشتملُ علٰى الكُلِّ ورُبَمَايقالُ المرادُ بِتَمامِ المشتركِ مجموعُ الاجزاءِ المشتركةِبينهما كالحيوانِ فإنه مجموعُ الجوهرِ والجسمِ الناميّ والحساسِ والمتحركِ بالارادةِ وهي اجزاءٌ مشتركةٌ بين الإنسانِ والفرس و هو منقوضٌ بالاجناسِ البَسِيْطَةِ كالجوهرِ لأنَّهُ جنسٌ عالٍ ولايكونُ له جزءٌ حتّٰى يَصِحَّ أنّه مجموعُ الاجزاءِ المشتركةِ فَعِبَارَتُنَا اَسَدُّ وهذاالكلامُ وَقَعَ فِى البينِ فَلْيُرْجَعْ إلى مَاكُنّا فيه فنقولُ جزءُ الماهيّةِ إنْ كانَ تمامَ الجزءِ المشتركِ بين الماهيةِ وبين نوعٍ آخَرَفهو الْجِنسُ وإلاَّ

ہونا، یا تعریف کا جامع نہ ہونا، کیونکہ تعریف میں جو لفظ ''کثیرین'' ہے اس میں دو احتمال ہیں اگر تو اس سے مطلق کثیر افراد مراد ہوں کہ چاہے وہ خارج میں ہوں یا نہ ہوں، تو اس صورت میں ماتن کے قول ''المقول علی واحد'' کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے، اس لیے کہ نوع غیر متعدد الاشخاص ان کثیر افراد پر بولا جاتا ہے، جو موجود فی الذہن ہوں، اس لیے ''المقول علی کثیرین'' صادق ہے، اور المقول علی واحد یعنی زائد ہے۔

اور اگر ''کثیرین'' سے مطلق افراد مراد نہ ہوں، بلکہ وہ خاص افراد مراد ہوں، جو خارج میں موجود ہوتے ہیں تو پھر المقول علی واحد کی قید تو مفید ہو جائے گی، لیکن تعریف جامع نہیں رہے گی کیونکہ اس سے وہ انواع خارج ہو جائیں گے جن کے افراد خارج میں موجود نہیں جیسے عنقاء۔

شارح فرماتے ہیں کہ درست یہ معلوم ہوتا ہے، کہ نوع کی تعریف میں ''علی واحد'' کو حذف کر دیا جائے تا کہ احد الامرین لازم نہ آئے، اور مزید یہ کہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے، کیونکہ ''المقول علی کثیرین'' سے کلی کا مفہوم سمجھ آجاتا ہے، اور نوع کی تعریف یوں ہونی چاہیے: ''المقول علی کثیرین متفقین بالحقیقة فی جواب ماھو'' اب جبکہ تعریف سے تمام قیود کو حذف کر دیا گیا ہے، تو ہر نوع شرکت اور خصوصیت کے لحاظ سے ماھو کے جواب میں بولا جائے گا۔

عنقاء پرندہ

عنقاء ایک بہت بڑا پرندہ ہے، جس کا نام مشہور اور جسم مجہول ہے، اور فلاسفہ کے مذہب کے مطابق اس کا وجود خارج میں ممکن ہے، لیکن اب موجود نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ ایک روز حسب معمول یہ شکار کے لیے نکلا، لیکن اتفاق سے اسے کوئی شکار نہ مل سکا، اس نے ایک دلہن جو زیورات سے آراستہ تھی اسے اچک لیا، اس حادثے کی وجہ سے لوگوں نے وقت کے نبی حضرت حنظلہ علیہ السلام کو شکایت کی، اور ان سے اس کے خلاف دعا کے لیے کہا، چنانچہ انکی دعا کی وجہ سے آسمانی بجلی نے اسے جلا دیا، اب اس کی کوئی نسل نہیں پائی جاتی، واللہ اعلم بالصواب۔

ماتن کا فن منطق سے خروج

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو نوع کو بحسب الخارج کی قید لگا کر متعدد الاشخاص اور غیر متعدد الاشخاص کی طرف منقسم کیا ہے، اس سے ماتن کا دو وجہ سے فن منطق سے خروج لازم آتا ہے:

(۱) ماتن نے نوع خارجی کی تخصیص کر دی ہے، جبکہ فن کی نظر عام ہوتی ہے تا کہ وہ تمام مواد کو شامل ہو جائے، چاہے موجودات خارجیہ ہوں یا ذہنیہ ہوں، ممکن ہوں یا ممتنع، اس لیے نوع خارجی کی تخصیص اس فن کے عموم قواعد کے منافی ہے، جو خروج عن ہذا الفن کو مستلزم ہے۔

(۲) مناطقہ جب ماھو سے کسی چیز کے بارے میں سوال کرتے ہیں تو اس کے جواب میں تین امروں میں سے

جنس، فصل اور نوع تینوں پر ہوگا، کیونکہ نوع جیسے اپنے نفس میں داخل نہیں، ایسے ہی اپنے نفس سے خارج بھی نہیں۔

نوع کی اقسام

نوع کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نوع متعدد الاشخاص: وہ کلی ہے، جو ماھو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے لحاظ سے ایک ساتھ بولی جائے جیسے انسان ہے، اس کے تحت جتنے افراد ہیں، ان افراد کو لے کر جب سوال کیا جائے، تو جواب میں ''انسان'' واقع ہوگا، اور خصوصیت اس طرح ہے کہ ان تمام افراد کی حقیقت ''ایک'' ہے۔

(۲) نوع غیر متعدد الاشخاص: وہ کلی ہے، جو ماھو کے جواب میں صرف خصوصیت کے لحاظ سے بولی جائے جیسے ''سورج'' ہے خارج میں اس کا صرف ایک ہی فرد ہے، غیر متعدد الاشخاص ہے، اب جب سورج کے بارے میں سوال کیا جائے گا، تو جواب میں صرف اس کی وہ ماہیت مطلوب ہوگی جو اس کے ساتھ ہی مختص ہے، اس کے جواب میں ماہیت مشترکہ مراد نہیں ہوگی کیونکہ خارج میں اس کا صرف ایک ہی فرد ہے، کثیر افراد نہیں ہیں۔

مطلق نوع کی تعریف

مندرجہ ذیل نوع کی وہ تعریف ہے، جو مذکورہ دونوں قسموں کو بھی شامل ہے، گویا یہ مطلق نوع کی تعریف ہے: کلی مقول علی واحد او علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما ھو۔

نوع ایسی کلی ہے، جو ماھو کے جواب میں ایک یا ان کثیر افراد پر جن کی حقائق متفق ہوں، بولی جائے، یہ تعریف مذکورہ دونوں تعریفوں کو جامع ہے، تعریف میں قیود: لفظ کلی ''جنس'' کے درجہ میں ہے، اور مقول علی واحد سے نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہوگیا، اور ''علی کثیرین'' سے نوع متعدد الاشخاص تعریف میں داخل ہوگیا، اور متفقین بالحقائق سے جنس خارج ہوگئی کیونکہ وہ مختلفین بالحقائق ہوتی ہے، اور ''فی جواب ماھو'' سے فصل، خاصہ اور عرض عام خارج ہوگئے، اس لیے کہ یہ ماھو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے، بلکہ فصل اور خاصہ تو ای شی کے جواب میں واقع ہوتے ہیں، اور عرض عام کسی کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

نوع کی تعریف پر نظر

ماتن نے جمہور کے خلاف نوع کی تعریف میں ''المقول علی واحد'' کا اضافہ اس لیے کیا ہے تا کہ تعریف میں نوع متحد الافراد داخل ہو جائے، اس پر شارح اعتراض کر رہے ہیں کہ یہ تعریف غیر ضروری قیود پر مشتمل ہے، اور اگر کھینچ تان کر مفید بنانے کی کوشش بھی کی جائے، تو تعریف جامع نہیں رہتی۔

اس میں نظر یہ ہے کہ امرین میں سے ایک امر ضرور لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر یعنی زائد امر پر مشتمل

(۱) جزئی نہ کاسب ہوتی ہے، اور نہ ہی مکتسب، جزئی کاسب یعنی معرف اس لیے نہیں ہوتی کہ اگر اسے کاسب قرار دیا جائے، تو یہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ جزئی جو معرف ہے معرف کا فرد ہوگی یا مبائن، اگر فرد ہو، تو یہ اخص ہوگئی اور معرف بالفتح اعم، اور تعریف بالاخص درست نہیں ہے، اور اگر جزئی کلی معرف کے مبائن ہو، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ تعریف بالمباین درست نہیں ہے۔

جزئی مکتسب اس واسطے نہیں ہوتی کہ جزئیات کی دو قسمیں ہیں جزئیات مادیہ، اور جزئیات غیر مادیہ، جزئیات مادیہ حواس ظاہرہ سے حاصل ہوتی ہیں اور جزئیات غیر مادیہ حواس باطنہ سے حاصل ہوتی ہیں، تو ایک احساس دوسرے احساس کے لیے تعریف اور اکتساب کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔

(۲) علوم کی تحصیل سے نفس انسانی کے لیے وہ کمال مقصود ہوتا ہے، جو نفس کی بقاء تک باقی رہے، یہ تحصیل کمال صرف کلیات سے ہوسکتا ہے نہ کہ جزئیات سے، اس لیے کہ جزئیات تبدیل ہوتی رہتی ہیں، جبکہ کلیات متغیر نہیں ہوتیں، اس بناء پر مناطقہ اکتساب کے باب میں صرف کلیات سے بحث کرتے ہیں۔

(۳) جزئیات اتنی کثیر ہیں کہ ان کا انضباط اور انحصار انسانی طاقت سے باہر ہے، جزئیات کے افراد چونکہ غیر متناہی ہیں، اس لیے مناطقہ صرف کلیات سے بحث کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی نظر کلیات اور ان کی اقسام کے بیان میں ہی منحصر ہوگئی۔

اقسام کلی کی وجہ حصر

کلی کی پانچ اقسام ہیں، ان کی وجہ حصر: کلی اپنے ماتحت جزئیات کی ماہیت کا عین ہوگی یا ان میں داخل ہوگی (داخل کو "ذاتی" کہتے ہیں) یا ان سے خارج (خارج کو "عرضی" کہتے ہیں) ہوگی، اگر خارج ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان جزئیات کی حقیقت ایک ہوگی یا مختلف، اگر ایک ہو، تو اس کو خاصہ کہتے ہیں، اور اگر مختلف ہو، تو اس کو عرض عام کہتے ہیں، اور اگر کلی اپنے ماتحت جزئیات کی ماہیت کا عین ہو، تو اس کو نوع کہتے ہیں، اور اگر داخل ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اس ماہیت اور دوسری ماہیت کے درمیان تمام مشترک ہوگی، یہی جنس ہے، یا تمام مشترک نہ ہوگی، بالکل ہی مشترک نہ ہو یا بعض میں مشترک ہو، دونوں صورتوں میں اس کو "فصل" کہتے ہیں۔

ذاتی کے دو معنیٰ

(۱) ذاتی کا اطلاق اکثر اس پر ہوتا ہے، جو ماہیت میں داخل ہو جیسا کہ محققین نے تصریح کی ہے۔

(۲) اور کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، جو ماہیت سے خارج نہ ہو، چاہے اس میں داخل ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں ذاتی کا اطلاق صرف جنس و فصل پر ہوگا، نوع پر نہ ہوگا، کیونکہ وہ اگرچہ تمام ماہیت ہے، لیکن اپنی ماہیت میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ شی اپنے نفس میں داخل نہیں ہوتی اور دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق

پس لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے، اور مقول علی واحد اس لیے ہے تا کہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے، اور ''علی کثیرین'' اس لیے ہے تا کہ نوع متعدد الاشخاص تعریف میں داخل ہو جائے، اور متفقین بالحقائق جنس کو نکالنے کے لیے ہے، کیونکہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے، اور فی جواب ماھو اس لیے ہے تا کہ باقی تینوں یعنی فصل، خاصہ اور عرض عام نکل جائیں، اس لیے کہ یہ تینوں ماھو کے جواب میں نہیں بولی جاتیں۔

اور یہاں نظر ہے، اور وہ یہ کہ دو امروں میں سے ایک ضرور لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا، اور یا تعریف کا جامع نہ ہونا، اس لیے کہ اگر کثیرین سے مطلق افراد مراد ہیں کہ وہ خارج میں موجود ہوں یا موجود نہ ہوں، تو ماتن کے قول "المقول علی واحد" کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ نوع غیر متعدد الاشخاص ان کثیر افراد پر بولی جاتی ہے، جو ذہن میں موجود ہوں، اور اگر کثیرین سے موجود فی الخارج مراد ہیں تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جائیں گی جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے جیسے عنقاء، اب تعریف جامع نہیں رہتی۔

اور صحیح یہ ہے کہ تعریف سے ماتن کا قول ''علی واحد'' بلکہ لفظ ''کلی'' بھی حذف کر دیا جائے، کیونکہ ''مقول علی کثیرین'' اس سے بے نیاز کر دیتا ہے، اور یوں کہا جائے: نوع وہ ہے جو ماھو کے جواب میں ان کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقت متفق ہے، اس وقت (جب ان قیود کو حذف کر دیا جائے) ہر نوع ماھو کے جواب میں بحسب الشرکه والخصوصیه معاً بولی جائے گی۔

اور جب ماتن نے اپنے قول "فی جواب ما ھو" میں نوع کا خارج کے اعتبار سے لحاظ کیا، تو اس نے نوع کو اس کی طرف جو شرکت اور خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے، اور اس کی طرف جو خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے، تقسیم کیا، اور یہ فن سے دو وجہ سے خروج (نکلنا) ہے، ایک یہ کہ فن کی نظر عام ہے، وہ تمام مواد کو شامل ہے، اس لیے نوع خارجی کی تخصیص اس کے منافی ہے، دوم یہ کہ ماھو کے جواب میں جو چیز بحسب الخصوصیة المحضه بولی جائے، وہ قوم کے ہاں حد ہے بنسبت محدود کے، اور ماتن نے اس کو نوع کی اقسام سے قرار دیا ہے۔

مقالہ اولیٰ کی وضع سے غرض

پہلا مقالہ معلومات تصوریہ سے مجہولات تصوریہ کو حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں ہے، یہ تحصیل چونکہ صرف کلیات سے ہی ہوتی ہے، نہ کہ جزئیات سے، اس لیے اصالۃً کلیات سے ہی بحث ہوتی ہے، اور جزئیات کا ذکر کلیات کی مزید وضاحت کے لیے ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود علوم میں صرف کلیات سے بحث ہوتی ہے، جزئیات سے نہیں، اس لیے کہ جزئیات سے اکتساب نہیں ہوسکتا، اس کی تین وجہیں ہیں:

شارح فرماتے ہیں کہ یہ تعریف اجناس بسیطہ سے منقوض ہوجاتی ہے، جیسے جوہر، یہ جنس عالی ہے، اور بسیط ہے اس کا کوئی جزء ہی نہیں کہ یوں کہا جائے کہ یہ اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہے، حاصل یہ ہے کہ جمہور مناطقہ تمام جزء مشترک شی واحد کو کہتے ہیں، اور امام رازی اجزاء مشترکہ کے مجموعے کو جزء مشترک کہتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ چونکہ امام رازی کی تعریف پر بہرحال اعتراض واقع ہوتا ہے، اس لیے پہلی تعریف ہی درست ہے، جو جمہور مناطقہ کے نزدیک ہے، اور فرماتے ہیں کہ ہم نے امام رازی کا قول جملہ معترضہ کے طور پر ذکر کردیا ہے۔

قال: وهو قريبٌ إن كان الجوابُ عن الماهيةِ وعن بعضِ ما يُشارِكُها فيه عينَ الجوابِ عنها وعن كلِّ مايُشارِكُهافِيْهِ كَالحيوانِ بِالنسبةِ إلى الانسانِ وبعيدٌإن كان الجوابُ عنها وعن بعضِ مايُشارِكُها فيه غيرَ الجوابِ عنها و عَنْ بعضٍ آخَرَ ويكون هناك جوابانِ إن كان بعيدًابمرتبةٍ واحدةٍ كالجسمِ النامِي بالنسبةِ إلى الانسانِ وثَلٰثةُ اجوبةٍإن كان بمرتبَتَيْنِ كالجسمِ واربعُ اجوبةٍ إن كان بعيدًابثلٰثِ مراتبَ كالجوهرِ و على هذاالقياسِ۔

ترجمہ: اور جنس قریب ہے اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب بعینہ وہ جواب ہو جو اس ماہیت اور اس کے جمیع مشارکات فی الجنس کا ہے، جیسے حیوان انسان کی بنسبت، اور جنس بعید ہے اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب اس جواب کے علاوہ ہو جو اس ماہیت اور بعض آخر کا ہے، اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس ایک مرتبہ بعید ہو جیسے جسم نامی بنسبت انسان کے، اور تین جواب ہوں گے اگر جنس دو مرتبہ بعید ہو جیسے جسم، اور چار جواب ہوں گے اگر جنس تین درجے بعید ہو جیسے جوہر، وعلی ھذا القیاس۔

اقول: القومُ قد رتَّبُوْاالكلياتِ حتّٰى يَتَهَيَّاءَ لهم التمثيلُ بها تسهيلًا على المتعلِّمِ الْمُبْتَدِئِ فوضعواالانسانَ ثم الحيوانَ ثم الجسمَ الناميَّ ثم الجسمَ المطلقَ ثم الجوهرَ فالانسانُ نوعٌ كما عَرَفْتَ والحيوانُ جنسٌ للانسانِ لأنّه تمامُ الماهيّةِالمشتركةِ بين الانسانِ والفرسِ وكذالك الجسمُ الناميُّ جنسٌ للانسانِ والنباتاتِ لأنه كمالُ الجزءِ المشتركِ بينَ الانسانِ والنباتاتِ حتّٰى إذاسُئِلَ عنهما بماهما كان الجوابُ الجسمَ الناميَّ وكذالك الجسمُ المطلقُ جنسٌ له لأنّه تمامُ الجزءِ المشتركِ بينه وبين الحجرِ مثلًاوكذالك الجوهرُ جنسٌ له لأنّه تمامُ الماهيّةِ المشتركِ بينه وبينِ العقلِ فقد ظَهَرَاَنَّهٗ يجوزأن يكونَ لماهيةٍ واحدةٍ اجناسٌ مختلفةٌ بعضُها فوقَ بعضٍ وإذَاانْتَقَشَ هذا على صَحِيْفَةِ الخاطرِ فنقول

الجنسُ إمّا قريبٌ أو بعيدٌ لأنّه إن كان الجوابُ عن الماهيّة وعن بعضِ مايُشاركُها في ذالك الجنسِ عينَ الجوابِ عنها وعن جَمِيعِ مشاركاتِها فيه فهو القريبُ كالحيوان فإنّه الجوابُ عن السوالِ عن الانسانِ والفرسِ وهو الجوابُ عنه وعن جميع الانواعِ المشاركة للإنسانِ فِي الحيوانيّةِ وإن كان الجوابُ عن الماهيةِ وعن بعض مشاركاتِها في ذالك الجنسِ غيرَ الجوابِ عنها وعن البعضِ الآخرِ فهو البعيدُ كالجسمِ الناميّ فان النباتاتِ والحيواناتِ تشاركُ الانسانَ فيهِ وهو الجوابُ عنه وعن المشاركاتِ النباتيّةِ لاالمشاركاتِ الحيوانيّةِ بل الجوابُ عنه و عن المشاركاتِ الحيوانيّة الحيوانُ ويكونُ هناكَ جوابانِ إن كانَ الجنسُ بعيدًا بمرتبةٍ واحدة كالجسم الناميَ بالنسبةِ إلى الانسانِ فإنَّ الحيوانَ جوابٌ وهو جوابٌ آخرو ثلثةُ اجوبة ان كان بعيدًا بمرتبتَين كالجسمِ المطلقِ بالقياسِ إليه فإنّ الحيوانَ والجسم الناميَ جوابان وهو جوابٌ ثالثٌ وأربعُ أجوبةٍ إن كانَ بعيدًابثلثِ مراتبَ كالجوهر فإنَ الحيوان والجسمَ الناميَّ والجسمَ اجوبةٌ ثَلٰثَةٌ وهو جوابٌ رابعٌ وعلي هذاالقياس فكلّما يزيد البعدُيزيدُ عليه عددُ الأجوبةِ ويكون عددُ الاجوبةِ زائدًاعلى عددِ مراتبِ البعدِ بواحدٍ لأنّ الجنسَ القريبَ جوابٌ ولكلِّ مرتبةٍ من البعدِ جوابٌ آخَرُ۔

ترجمہ: اقول: قوم نے کلیات کومرتب کیا ہے (ان کی ترتیب کو بیان کیا ہے) تاکہ ان کے لیے ان کلیات کی مثال دینا آسان ہو، سیکھنے والے کی سہولت کی خاطر، چنانچہ انہوں نے پہلے انسان کو رکھا، پھر حیوان کو، پھر جسم نامی کو، پھر جسم مطلق کو، پھر جوہر کو، پس انسان نوع ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا، اور حیوان انسان کے لیے جنس ہے کیونکہ حیوان انسان اور فرس کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ ہے، اور اسی طرح جسم نامی انسان اور نباتات کے لیے جنس ہے کیونکہ جسم نامی انسان اور نباتات کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے حتیٰ کہ جب ان دونوں کے بارے میں ''ماھما'' سے سوال کیا جائے، تو جسم نامی جواب ہوگا، اور اسی طرح جسم مطلق انسان کے لیے جنس ہے، اس لیے کہ جسم مطلق انسان اور مثلاً حجر (پتھر) کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے، اور اسی طرح جوہر انسان کے لیے جنس ہے کیونکہ جوہر انسان اور عقل کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ ہے۔

اس لیے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ایک ماہیت کے لیے مختلف جنسیں ہو سکتی ہیں، ان میں سے بعض بعض کے اوپر، اور جب یہ بات لوحِ قلب پر منقش ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جنس یا قریب ہے یا بعید، کیونکہ اگر اس ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب بعینہ وہ جواب ہو جو اس ماہیت اور اس کے جمیع

مشارکات فی الجنس کا ہے، تو یہ جنس قریب ہے، جیسے حیوان کہ یہ انسان اور فرس کے بارے میں سوال کا جواب ہے، اور یہی جواب (حیوان) ہے انسان اور ان تمام انواع کے بارے میں سوال کا، جو انسان کے ساتھ حیوانیت میں شریک ہیں اور اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کا جواب اس جواب کے علاوہ ہو، جو اس ماہیت اور بعض آخر کا ہے، تو یہ جنس بعید ہے، جیسے جسم نامی اس لیے کہ تمام نباتات اور تمام حیوان انسان کے ساتھ جسم نامی میں شریک ہیں اور جسم نامی ہی انسان اور مشارکات نباتیہ کے بارے میں سوال کا جواب ہے نہ کہ (انسان اور) مشارکات حیوانیہ کے بارے میں سوال کا، بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ کے بارے میں سوال کا جواب ''حیوان'' ہے۔

اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس ایک درجہ بعید ہو، جیسے جسم نامی بنسبت انسان کے کیونکہ حیوان ایک جواب ہے، اور جسم نامی دوسرا جواب ہے، اور تین جواب ہوں گے، اگر جنس دو درجہ بعید ہو، جیسے جسم مطلق انسان کے لحاظ سے، اس لیے کہ حیوان اور جسم نامی دو جواب ہیں اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے، اور چار جواب ہوں گے اگر جنس تین درجہ بعید ہو، جیسے جوہر کیونکہ حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق تین جواب ہیں اور جوہر چوتھا جواب ہے وعلی ھذا القیاس، لہذا جب بُعد بڑھے گا تو اس پر جواب کا عدد بھی بڑھے گا، اور جوابات کا عدد بُعد کے مراتب کے عدد پر ''ایک'' کے ساتھ زائد ہوگا، کیونکہ جنس قریب ایک جواب ہے، اور بُعد کے ہر مرتبہ کے لیے دوسرا جواب ہے۔

جنس کی اقسام

جنس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) جنس قریب: اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کے جواب میں جو کلی واقع ہو، اگر وہی کلی اس ماہیت اور اس کے دیگر تمام مشارکات فی الجنس کے جواب میں بھی واقع ہو، تو وہ جنس قریب ہے، جیسے حیوان انسان کے لیے جنس قریب ہے، کیونکہ انسان کے ساتھ جتنی اشیاء وصف حیوانیت میں شریک ہیں، ان سب کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے، چنانچہ جب انسان اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب میں حیوان واقع ہوگا، اب یہ حیوان ایسی کلی ہے، کہ انسان کے ساتھ جتنی چیزیں، حیوانیت میں شریک ہیں ان سب کے جواب میں یہی کلی واقع ہوتی ہے۔

(۲) جنس بعید: اگر ماہیت اور اس کے بعض مشارکات فی الجنس کے جواب میں جو کلی واقع ہو، وہی کلی اس ماہیت اور اس کے دیگر تمام مشارکات فی الجنس کے جواب میں واقع نہ ہو تو وہ جنس بعید ہے، جیسے جب انسان و بقر اور نباتات کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جسم نامی ہوگا، کیونکہ یہی ان کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، لیکن اگر انسان و بقر کے بارے میں سوال ہو، تو جواب ''حیوان'' ہوگا، کیونکہ یہی ان کے درمیان جزء مشترک

ہے، اب یہاں جواب میں ایک ہی کلی واقع نہیں ہوئی، بلکہ پہلے جواب میں جسم نامی اور دوسرے میں حیوان واقع ہوا ہے، اس لیے یہ جنس بعید ہے۔

پھر اگر جنس ایک درجہ بعید ہو، تو دو جواب واقع ہوں گے، جیسے جسم نامی انسان کے لحاظ سے، کیونکہ انسان اور جسم نامی کے درمیان صرف ایک مرتبہ ہے، اور وہ ''حیوان'' ہے، اس صورت میں دو جواب اس طرح ہوں گے کہ اگر انسان اور اس کے مشارکات حیوانیہ کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب حیوان آئے گا، اور اس کے ساتھ نباتات کو بھی شامل کر لیا جائے، تو جواب جسم نامی آئے گا۔

اور اگر جنس دو درجہ بعید ہو، تو تین جواب ہوں گے، جیسے جسم مطلق انسان کے لحاظ سے، اس میں حیوان اور جسم نامی دو مرتبے ہیں اس صورت میں تین جواب اس طرح ہوں گے کہ اگر انسان، بقر، شجر اور حجر کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جسم مطلق ہوگا، باقی دو جواب اسی طرح ہیں جس طرح پہلے بیان ہوئے ہیں، اور اگر جنس تین درجہ بعید ہو، تو چار جواب ہوں گے، جیسے جوہر بالنسبۃ الی الانسان کیونکہ اگر انسان اور مشارکات عقلیہ کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب ''جوہر'' ہوگا، اور اگر انسان اور جمادات کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جسم مطلق ہوگا، اور اگر انسان اور مشارکات نباتیہ کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جسم نامی ہوگا، اور اگر انسان اور مشارکات حیوانیہ کو لے کر سوال کیا جائے، تو جواب جنس قریب یعنی حیوان ہوگا، حاصل یہ ہے کہ جب بُعد بڑھے گا تو جواب کا عدد بھی بڑھے گا، اور مراتب بُعد پر جواب کا ایک عدد زائد ہوگا، اگر بعد ایک درجہ کا ہے، تو جواب دو ہوں گے وعلی ھذا القیاس کیونکہ جنس قریب ایک جواب تو سب کے ساتھ ہے، باقی جس طرح بعد کے درجات ہوں گے، اسی طرح جوابات کے عدد بڑھتے چلے جائیں گے، جیسے جسم نامی اور انسان کے درمیان صرف حیوان کا واسطہ ہے، یہاں واسطہ اگرچہ ایک ہے تاہم جواب کا عدد بڑھ جائے گا، اور یوں کہا جائے گا کہ جنس اگر بمرتبہ بعید ہو، تو دو جواب ہوں گے، اس لیے کہ ایک جواب جنس قریب تو متعین ہے۔

ترتیب اجناس کا مقصد

شارح فرماتے ہیں کہ مناطقہ نے متعلم کی سہولت کے پیش نظر اجناس میں ترتیب کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پہلے انسان کو پھر حیوان کو پھر جسم نامی کو پھر جسم مطلق کو پھر جوہر کو وضع کیا، انسان نوع ہے اس کے اوپر اس کی تمام اجناس ہیں حیوان بھی انسان کے لیے جنس ہے، کیونکہ حیوان انسان وفرس کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ ہے، اسی طرح جسم نامی انسان کے لیے جنس ہے کیونکہ یہ انسان اور نباتات کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، اسی طرح جسم مطلق انسان کے لیے جنس ہے، کیونکہ یہ انسان اور مثلاً حجر کے درمیان تمام جزء مشترک ہے، اور جوہر بھی انسان کے لیے جنس ہے، اس لیے کہ جوہر انسان وعقل کے درمیان تمام ماہیت مشترکہ ہے، تو معلوم ہوا کہ ایک ماہیت کی مختلف اجناس ہو سکتی ہیں بعضہا فوق بعض۔

ان اجناس کی تعریفات مندرجہ ذیل ہیں:

انسان: حیوان ناطق کو کہتے ہیں۔

حیوان: هو جسمٌ نامٍ حساسٌ متحركٌ بالارادة۔ یعنی حیوان اس جسم کو کہتے ہیں جس میں نشو ونما ہو، محسوس کرنے والا اور ارادے سے حرکت کرتا ہو۔

جسم نام: هو الذی یمتد الی الابعاد الثلاثة۔ وہ جسم جو طول، عرض، اور عمق کی طرف بڑھے۔

جسم: شی له ابعاد ثلثه۔ جسم اس شی کو کہتے ہیں جس میں طول، عرض اور عمق ہو، لیکن اس میں امتداد اور نمو، نہ ہو جیسے پتھر۔

جوہر: هو الذی یکون قائما بذاته فی الخارج۔ وہ جسم جو خارج میں بذاتہ قائم ہو۔

قال: وإن لَمْ يكن تمامَ المشتَركِ بينهما وبين نوعٍ آخرَ فلابُدّ إمّا أن لا يكونَ مشتركًا بينَ الماهيّةِ وبينَ نوعٍ آخَرَ اصلاً كالناطقِ بالنسبةِ إلى الانسانِ أويكون بعضًا مِنْ تمامِ المشتركِ مساويًاله كالحسَّاسِ وإلّا لكانَ مشتركًا بينَ الماهيّةِ وبين نوعٍ آخَرَ ولايجوزُأن يكونَ تمامَ المشتركِ بالنسبةِ إلى ذالک النوعِ لأنّ المقدَّرَ خلافُهُ بل بعضُهُ ولايَتَسَلْسَلُ بل يَنْتَهِيُ إلى مَا يساويهِ فيكونُ فصلَ جنسٍ وكيف ماكان يُمَيِّزَ الماهيةَ عن مُشَارِكِيهَا فی جنسٍ أوفی وجودٍ فكان فصلاً

ترجمہ: اور اگر وہ کلی اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو لامحالہ وہ یا تو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہ ہوگی جیسے ناطق بنسبت انسان کے، یا تمام مشترک کا بعض ہوگی اور اس کے مساوی ہوگی، جیسے حساس، ورنہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی اور اس نوع کے لحاظ سے اس کا تمام مشترک ہونا جائز نہیں، کیونکہ اس کے خلاف مفروض ہے، بلکہ اس کا بعض مشترک ہوگا، اور تسلسل نہیں ہوگا، بلکہ مساوی کی طرف منتہی ہوگا، پس وہ جنس کی فصل ہوگا، اور بہر کیف وہ ماہیت کو اس کے مشارکات فی الجنس یا مشارکات فی الوجود سے ممتاز کرے گا، لہذا وہ فصل ہوگا۔

اقول: هذابيانٌ للشقِ الثّانِيْ مِنَ التّردِيْدِ وهوأنّ جزءَ الماهيةِإن لَمْ يكن تمامَ الجزءِ المشتركِ بينهما وبين نوعٍ آخَرَيكون فصلًا وذٰلک لأنّ أحدَ الأمرينِ لازمٌ على ذالکَ التقديرِ وهوأنَّ ذالک الجزءَ إمّاأن لا يكونَ مشتركًا أصلاًبين المَاهيةِ ونوعٍ آخَرَ أو يكونَ بعضًامن تمامِ المشتركِ مساويًاله وأيًامَاكان يكون فصلاً أمّالزومُ احدِالامرينِ فلأنَّ الجزءَ إن لم يكنْ تمامَ المشتركِ فإمَّا أن لا يكونَ مشتركًا أصلاً كالناطقِ وهو الامرُالأوّلُ أويكونَ مشتركًا ولايكونُ تمامَ المشتركِ بل بعضَه

فذالک البعض إمّا أن یکون مبائنا لتمام المشترکِ أواخصَّ منه أوأعمَّ منه أومساویًا له لاجَائزَأن یکونَ مبائنًا له لأنَّ الکلامَ فی الاجزاءِ المحمولةِ ومن المحالِ أن یکونَ المحمولُ علی الشیءِ مبائِنًاله ولا أخصَّ لِوُ جُودِالأعمِّ بدونِ الأخصِّ فیلزم وجودُ الکلِّ بدونِ الجزءِ وإنّه محالٌ ولا أعمَّ لأنَّ بعضَ تمامِ المشترکِ بین الماهیّةِ ونوعٍ آخرَ لو کان أعمَّ مِن تمامِ المشترکِ لکان موجودًافِی نوعٍ آخرَ بدونِ تمامِ المشترکِ تحقیقًالمعنی العمومِ فیکونُ مشترکًا بینَ الماهیّةِ وذالک النوعِ الّذی هو بازاءِ تمامِ المشترکِ لو جودهِ فیهما فإمَّا أن یکونَ تمامَ المشترکِ بینهما وهو محالٌ لأنَّ المقدرَأنّ الجزءَ لیس تمامَ المشترکِ بین الماهیّةِ ونوعٍ مامن الانواعِ وإمَّا ان لا یکونَ تمامَ المشترکِ بین الماهیّة و بین نوعِ الذی هو بازائِها والثّانِیْ تمامُ المشترکِ بَیْنَهَا وبین النوعِ الثّانِی الّذی هو بازاءِ تمامِ المشترکِ الأوّلِ وحٍ لو کان بعضُ تمامِ المشترکِ بین الماهیّةِ والنوعِ الثّانِی أعمَّ منه لکانَ موجودًا فی نوعٍ آخرَ بدونِ تمامِ المشترکِ الثّانِیْ فیکون مشترکًا بینَ الماهیةِ وذالک النوعِ الثالثِ الذی هو بازاءِ تمامِ المشترکِ الثانی فلیس تمامَ المشترکِ بینهما بل بعضَهُ فیحصل تمامُ مشترکٍ ثالثٍ وهَلُمَّ جَرًّافإمَّا أن یُوجَدَ تمامُ المشترکاتِ إلی غیرِ النهایةِ أو ینتهی إلی بعضِ تمامِ المشترکِ مُساوِله والأوّلُ محالٌ وإلَّالَترکَّبَتِ الماهیةُ مِنْ اجزاءَ غیرِ متناهیةٍ ۔

فقوله ولایَتَسَلْسَلُ لیس علی مایَنْبَغِیْ لأن التَّسَلْسُلَ هو تَرَتُّبُ امورٍ غیرِ متناهیةٍ ولم یلزم من الدلیل ترتبُ اجزاءِ الماهیةِ وإنما یلزمُ لو کان تمامُ المشترکِ الثانِی جزئًا مِن تمامِ المشترکِ الأوّلِ وهو غیرُ لازمٍ وَلَعَلَّهُ أرادَ بِالتسلسل وجودَ امورٍ غیرِ متناهیةٍ فِی الماهیةِ لکنّه خلافُ المتعارفِ وإذابطلتِ الاقسامُ الثلثةُ تعیّن أن تکونَ بعضُ تمامِ المشترکِ مساویًاله وهو الامرُ الثانی وأمّا أنّ الجزءَ فصلٌ علی تقدیرِ کلِّ واحدٍ من الامرینِ فلأنّهُ إن لم یکن مشترکًا اصلًایکون مُختَصًّابِهَافیکونُ مُمَیِّزًاللماهیّةِ عن غیرِهاوإن کان بعضُ تمامِ المشترکِ مساویًا له فیکون فصلًالِتمامِ المشترکِ لاختصاصهِ بهِ وتمامُ المشترکِ جنسٌ فیکون فصلًاللماهیّةِ لأنه لَمَّا مَیَّزَالجنسَ عن جمیعِ اغیارِہ وجمیعُ اغیارِالجنسِ بعضُ اغیارِ الماهیةِ فیکونُ مُمَیِّزًاللماهیةِ عن بعضِ اغیارِهَا ولانَعْنِیْ بالفصلِ إلَّامُمَیِّزَ الماهیَّةِ فِی الجملةِ وإلی هذاأشَارَبقولہ وکیفَ مَاکَانَ أی سواء لم یکنِ الجزءُ مشترکًااصلًاأویکونُ بعضًامِنْ تمامِ المشترکِ مساویًاله فهو یُمَیِّزُ الماهیةَ عن مشارِکَیْها فی جنسٍ لها

أو وُجودٍ فيكون فصلاً.

وإنّما قال في جنسٍ أو وجودٍ لأنَّ اللازمَ من الدليلِ ليس إلاَّأنّ الجزءَ إذا لم يكنْ تمامَ المشتركِ يكونُ مُمَيِّزاًلها في الجملةِ وهو الفصلُ وأمَّاأنَّهُ يكونُ مُمَيِّزاعن المشاركاتِ الجنسيةِ إذاكان للماهيَّةِ فصلٌ وَجَبَ أن يكونَ لها جنسٌ فلايَلْزَمُ مِنَ الدَّلِيلِ فالماهيَّةُ إن كان لها جنسٌ كان فصلُهَا مميزَالها عن المشاركاتِ الجنسيةِ وإن لم يكنْ لها جنسٌ فلا أقلَّ مِنْ أنْ يكونَ لها مشاركاتٌ فِي الوجودِ والشيئيّةِ وحِ يكون فصلُها مميزَالها عنها ويمكنُ اختصارُ الدليلِ بحذفِ النَسبِ الاربعِ بأن يقالَ بعضُ تمامِ المشتركِ وبين نوعٍ آخرَ فيكونُ مختصًّابتمامِ المشتركِ فيكونُ فصلًاله فيكون فصلًا لِلْمَاهِيَّةِ وإن كان مشتركًا بينهما فيكونُ بعضٌ مِنْ تمامِ المشتركِ بين الماهيةِ والنوعِ الثاني وهكذا، لايقال حصرُجزءِ الماهيةِ فِي الجنسِ والفصلِ باطلٌ لأنَّ الجوهرَ الناطقَ والجوهرَ الحسَّاسَ مثلاً جزءٌ لِمَاهيّةِ الانسانِ مع أنّهُ ليس بِجنْسٍ ولا فصلٍ لأ نَّا نقول الكلامُ فى الاجزاءِ المفردةِ لافى مطلقِ الأجزاءِ وهذا مَا وَعَدْنَاهُ فى صدرِ البحثِ.

ترجمہ: اقول: یہ تردید کی دوسری شق کا بیان ہے، اور وہ یہ ہے کہ جزء ماہیت اگر اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہوگا، اور یہ اس لیے کہ اس تقدیر پر امرین میں سے ایک لازم آتا ہے، اور وہ یہ کہ یہ جزء ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہ ہوگا، یا تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہوگا، جو بھی ہو بہر حال وہ فصل ہوگا۔

اب احد الامرین کا لزوم اس لیے ہے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا تو وہ بالکل مشترک نہ ہوگا، جیسے ناطق، یہی امر اول ہے، یا وہ مشترک تو ہوگا، لیکن تمام مشترک نہ ہوگا، بلکہ اس کا بعض ہوگا، اب یہ بعض یا تو تمام مشترک کے مبائن ہوگا، یا اس سے اخص ہوگا، یا اس سے اعم ہوگا، یا اس کے مساوی ہوگا، اس کے مبائن تو ہو نہیں سکتا، اس لیے کہ گفتگو ان اجزاء میں ہے، جو محمول ہوتے ہوں اور یہ محال ہے، کہ محمول علی الشی اس شی کے مبائن ہو، اور اخص بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اعم کا وجود اخص کے بغیر ہوسکتا ہے، تو کل کا وجود جزء کے بغیر لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔

اور نہ اعم ہوسکتا ہے، اس لیے کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک کا بعض اگر تمام مشترک سے اعم ہو، تو وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر موجود ہوگا، معنیٰ عموم کو ثابت کرتے ہوئے، پس وہ بعض ماہیت اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابلے میں ہے، مشترک ہوگا، ان دونوں میں بعض کے موجود ہونے کی وجہ سے، اب وہ بعض یا تو ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا، اور یہ محال ہے،

کیونکہ مفروض یہ ہے کہ جزء (یعنی تمام مشترک کا بعض) ماہیت اور کسی نوع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے، اور یا تمام مشترک نہ ہوگا، بلکہ تمام مشترک کا بعض ہوگا، پس ماہیت کے لیے دو تمام مشترک ہوں گے، ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس ماہیت کے مقابلے میں ہے، اور دوسرا وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے جو تمام مشترک اول کے مقابلے میں ہے، اب اگر وہ بعض تمام مشترک جو ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان ہے، اس سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں تمام مشترک ثانی کے بغیر موجود ہوگا، پس وہ جزء ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان مشترک ہوگا، جو تمام مشترک ثانی کے مقابلے میں ہے، پھر وہ چونکہ ان (ماہیت اور نوع ثالث) میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے، اس لیے ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہوگا، اسی طرح یہ سلسلہ چلتا جائے گا، پس یا تو تمام مشترکات غیر متناہی پائے جائیں گے یا وہ بعض تمام مشترک مساوی کی طرف منتہی ہوں گے، اور پہلا محال ہے، ورنہ ماہیت کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔

پس ماتن کا قول ولا یتسلسل مناسب موقع پر نہیں ہے، اس لیے کہ تسلسل غیر متناہی امور کے ترتب کا نام ہے، اور دلیل سے ماہیت کے اجزاء کا ترتب لازم نہیں آتا، یہ تو اس وقت لازم آسکتا ہے جب تمام مشترک ثانی تمام مشترک اول کا جزء ہو، حالانکہ یہ لازم نہیں آرہا۔

اور شاید ماتن نے تسلسل سے "ماہیت میں غیر متناہی امور کا پایا جانا" مراد لیا ہو، لیکن یہ خلاف متعارف ہے، جب تینوں قسمیں باطل ہوگئیں تو یہ بات متعین ہوگئی کہ تمام مشترک کا بعض، تمام مشترک کے مساوی ہے، اور یہی امر ثانی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ وہ جزء امرین میں سے ہر ایک کی تقدیر پر فصل ہے، یہ اس لیے ہے کہ اگر وہ جزء بالکل مشترک نہ ہو، تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہوگا، لہذا وہ ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہوگا، اور اگر تمام مشترک کا بعض اس کے مساوی ہو، تو وہ تمام مشترک کے لیے فصل ہوگا، اس جزء کے اس کے ساتھ اختصاص کی وجہ سے، اور تمام مشترک جنس ہے تو وہ جنس کا فصل ہوگا، لہذا ماہیت کا بھی فصل ہوگا، کیونکہ جب اس نے جنس کو اس کے تمام اغیار سے ممتاز کر دیا، اور جنس کے تمام اغیار، وہ ماہیت کے بعض اغیار ہیں، تو وہ ماہیت کو (بھی) اس کے بعض اغیار سے ممتاز کرے گا۔

اور فصل سے ہماری مراد ممیز ماہیت فی الجملہ ہی ہے، اور ماتن نے اپنے قول وکیف ما کان سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی وہ جزء خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہو، پس وہ ماہیت کو اس کے مشارکین سے جنس میں یا وجود میں ممتاز کرے گا، لہذا وہ فصل ہوگا۔

اور ماتن نے "فی جنس او وجود" کہا ہے، اس لیے کہ دلیل سے صرف یہ لازم آرہا ہے کہ جزء جب تمام مشترک نہ ہو، تو وہ فی الجملہ ماہیت کو تمیز دینے والا ہوگا، اور یہی فصل ہے، اور رہی یہ بات کہ وہ

مشارکات جنسیہ سے تمیز دینے والا ہوگا، یہاں تک کہ جب ماہیت کے لیے فصل ہو، تو اس کے لیے جنس ہونا ضروری ہے، یہ بات دلیل سے لازم (ثابت) نہیں ہوتی۔

اگر ماہیت کے لیے جنس ہو، تو ماہیت کی فصل، اس کو جنسی مشارکات سے تمیز دے گی، اور اگر اس کے لیے کوئی جنس نہ ہو، تو کم از کم وجود اور شیئیت (شی ہونے) میں تو اس کے مشارکات ضرور ہوں گے اور اس وقت اس ماہیت کو اس کی فصل، اس کے مشارکات سے ممتاز کرے گی۔

اور دلیل کو چاروں نسبتوں کو حذف کر کے مختصر کرنا بھی ممکن ہے، بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ تمام مشترک کا بعض اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو، تو وہ تمام مشترک کے ساتھ مختص ہوگا، پس وہ تمام مشترک کے لیے فصل ہوگا، لہذا ماہیت کے لیے بھی فصل ہوگا، اور اگر وہ ان دونوں میں مشترک ہو، تو وہ ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا، پس وہ ان میں تمام مشترک تو نہ ہوگا، بلکہ ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک کا بعض ہوگا، وہکذا۔

یہ نہ کہا جائے کہ ماہیت کے جزء کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے، کیونکہ جوہر ناطق اور جوہر حساس مثلاً انسان کی ماہیت کے لیے جزء ہے، حالانکہ وہ نہ جنس ہے، اور نہ فصل؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ گفتگو مفرد اجزاء میں ہے، نہ کہ مطلق اجزاء میں، یہی وہ بات ہے جس کا ہم نے بحث کے شروع میں وعدہ کیا تھا۔

کلی کی قسم سوم

اس قال، اقول میں تردید کی شق ثانی کا بیان ہے کہ اگر ماہیت کا جزء اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، وہ یا تو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہیں ہوگا، یا وہ تمام مشترک کا جزء ہوگا اور تمام مشترک کے مساوی ہوگا، جونسی بھی صورت ہو، وہ فصل ہے۔

یہاں امرین میں سے کوئی ایک ضرور لازم آتا ہے، کیونکہ جزء ماہیت یا تو بالکل ہی مشترک نہیں ہوگا جیسے انسان کے لیے ناطق، یہی امر اول ہے، یا وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا، پھر اس ''بعض'' میں چار احتمال ہیں، وہ تمام مشترک کے مباین ہوگا، یا اس سے اخص ہوگا، یا اس سے اعم ہوگا، یا مساوی ہوگا، ان میں سے صرف مساوی کی صورت میں وہ بعض ماہیت کے لیے ممیز ہوگا، اور باقی تینوں صورتوں میں تمیز دینے والا نہیں ہوگا۔

وہ بعض تمام مشترک کے مباین ہو، یہ صحیح نہیں، کیونکہ یہاں ان اجزاء سے بحث ہو رہی ہے جن کا آپس میں ایک دوسرے پر حمل ہوتا ہے، اور تباین کی صورت میں یہ حمل نہیں ہو سکتا، تو معلوم ہوا کہ اس بعض کا تمام مشترک کے مباین ہونا صحیح نہیں۔

وہ بعض تمام مشترک سے اخص ہو، یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ بعض تمام مشترک سے اخص ہو، تو تمام

مشترک اس سے اعم ہوگا، اور اعم چونکہ اخص کے بغیر پایا جاتا ہے، لہذا کل کا جزء کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا، اس لیے کہ یہ بعض تمام مشترک کا جزء ہے، اور تمام مشترک کل ہے، اور کل کا جزء کے بغیر پایا جانا محال ہے، اس لیے یہ بھی صحیح نہیں ہے۔

وہ بعض تمام مشترک سے اعم بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ تمام مشترک کا بعض، اگر تمام مشترک سے اعم ہوگا، تو یہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر پایا جائے گا، اس واسطے کہ اعم اخص کے بغیر پایا جاتا ہے، اس لیے یہ بعض اس ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان مشترک ہوگا، پھر یہ بعض تمام مشترک تو نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ خلاف مفروض ہے، البتہ وہ بعض تمام مشترک کا بعض ہوگا، اس بعض میں پھر وہی چار احتمال ہوں گے، یا تو اخص ہوگا، یا اعم، یا مباین، یا مساوی، اخص اور مباین ہو نہیں سکتا، مساوی آپ نہیں مانتے تو لامحالہ پھر وہ اعم ہوگا، اس لیے یہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر پایا جائے گا، اور اس نوع ثانی کے لیے کوئی اور تمام مشترک ہوگا، گویا یہاں دو تمام مشترک جمع ہو جائیں گے، ایک تو وہ جو ماہیت اور نوع کے درمیان تمام مشترک ہے، اور دوسرا وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے، جو تمام مشترک اول کے مقابلے میں ہے۔

تو اگر تمام مشترک کا بعض، اس سے اعم ہو، تو پھر وہ نوع ثالث کے درمیان بھی تمام مشترک ثانی کے بغیر پایا جائے گا، کیونکہ اعم کا تقاضا ہی یہی ہوتا ہے، پھر یہ بعض اس ماہیت اور نوع ثالث کے درمیان تمام مشترک تو ہو نہیں سکتا، اس لیے کہ یہ خلاف مفروض ہے، اخص اور مباین بھی نہیں ہوسکتا، مساوی آپ نہیں مانتے، تو پھر وہ اعم ہوگا، اس کے لیے اور کوئی تمام مشترک ماننا پڑے گا، اسی طرح انواع کے درمیان یہ سلسلہ چلتا چلا جائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ تمام مشترکات کا یہ سلسلہ یا تو الی غیر النہایہ چلتا جائے گا، یا ایک امر مساوی تک پہنچے گا، پہلا احتمال باطل ہے، اس لیے کہ اس میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے، لہذا یہ طے ہوگیا کہ یہ بعض، تمام مشترک کے مساوی ہوگا۔

معترض کہتا ہے کہ ماتن نے کہا کہ اگر اس بعض کو تمام مشترک سے اعم مانیں تو تسلسل لازم آتا ہے، حالانکہ تسلسل اس صورت میں لازم نہیں آرہا، کیونکہ تسلسل کہتے ہیں غیر متناہی امور کا ترتب، اور دلیل سے ماہیت کے اجزاء کا ترتب لازم نہیں آرہا، اس لیے کہ یہاں جو تمام مشترکات نکالے جارہے ہیں یہ ایک دوسرے کے جزء نہیں ہیں، ہاں اگر جزء ہوتے تو پھر آپ کی بات درست ہوتی، اس لیے ماتن کا قول ولا یتسلسل محل پر نہیں ہے؟ شارح فرماتے ہیں کہ آپ کا اعتراض مضبوط ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ ماتن نے تسلسل سے "ماہیت میں غیر متناہی امور کا پایا جانا مراد لیا ہو" یہ ایک تاویل ہے، جو متعارف نہیں ہے۔

جب تینوں قسمیں درست نہیں ہیں اس لیے طے ہوگیا کہ تمام مشترک کا بعض اس کے مساوی ہوگا، اور ماہیت کا جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ ہر حال میں فصل ہوگا، خواہ بالکل ہی مشترک نہ ہو، یا وہ تمام مشترک کا بعض ہو اور اس کے مساوی ہو، پہلی صورت میں وہ اس لیے فصل ہے کہ جب وہ جزء مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہو

گا، اور ماہیت کو تمام مشارکات سے ممتاز کرے گا، اور دوسری صورت میں وہ اس لیے فصل ہے کہ جب وہ جزء تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہو، تو وہ تمام مشترک کے لیے فصل ہوگا، کیونکہ وہ جزء تمام مشترک کے ساتھ مختص ہے، اور تمام مشترک ماہیت کے لیے جنس (ہے تو وہ جزء) ماہیت کی جنس کی فصل ہوا، اور جنس ماہیت کی فصل، ماہیت کی فصل ہوتی ہے، کیونکہ جب وہ جزء جنس کو جمیع ماعدا سے ممتاز کرے گا، تو ماہیت کو بھی بعض ماعدا سے ضرور ممتاز کرے گا، اس لیے کہ جنس کے جمیع ماعدا، ماہیت کے بعض ماعدا ہوتے ہیں، اور ماہیت کی فصل وہی ہوتی ہے، جو ماہیت کو فی الجملہ ماعدا سے ممتاز کرے۔

جنس کے جمیع اغیار، ماہیت کے بعض اغیار ہیں، کیونکہ جنس کے اغیار وہ ہیں جن پر جنس کی نقیض صادق آئے، مثلاً لا حیوان، اور ماہیت کے اغیار وہ ہیں جن پر ماہیت کی نقیض مثلاً لا انسان صادق آئے، اور جنس چونکہ عام ہے، اور ماہیت خاص، اس لیے جنس کی نقیض خاص اور ماہیت کی نقیض عام ہوگی، یہی وجہ ہے کہ جہاں لا حیوان صادق ہوگا، وہاں لا انسان بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں لا انسان صادق ہو، وہاں لا حیوان بھی صادق ہو، یہ ضروری نہیں، کیونکہ وہ اگرچہ انسان تو نہیں لیکن حیوان کی کوئی دوسری قسم ہو سکتی ہے۔

یا جب حساس کو تمام مشترک یعنی حیوان کی طرف منسوب کریں تو اس کو اس کے جمیع اغیار یعنی شجر و حجر سے ممتاز کر دیتا ہے، کیونکہ یہی اس کے جمیع ماعدا ہیں، اور جب حساس کو انسان کی طرف منسوب کریں، تو اس کو اس کے بعض اغیار یعنی شجر و حجر سے ممتاز کرتا ہے، لیکن تمام حیوان انسان کے ساتھ حساس ہونے میں شریک ہوتے ہیں، چنانچہ ماتن نے اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لیے، ''کیف ما کان'' فرمایا کہ وہ جزء خواہ بالکل ہی مشترک نہ ہو، یا وہ تمام مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہو، جونسی بھی صورت ہو، وہ بہر حال فصل ہے۔

مشارکات جنسیہ اور وجودیہ

فصل ماہیت کو اس کے مشارکات فی الجنس اور فی الوجود دونوں سے ممتاز کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ دلیل سے تو صرف یہ ثابت ہو رہا ہے کہ وہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو، تو اس ماہیت کی فی الجملہ تمیز دینے والا ہوگا، یہی فصل ہے، لیکن وہ جزء جو تمام مشترک کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دینے والا ہو، حتی کہ اگر ماہیت کے لیے فصل ہے تو اس کے لیے جنس بھی ضرور ہو، یہ دلیل سے ثابت نہیں ہو رہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک وہ جنس اور فصل سے مرکب ہو، اور دوسری وہ جو جزئین متساویین سے مرکب ہو، اس کے اندر کوئی جنس نہیں ہوتی، تو ماتن نے ''فی جنس'' سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ اگر وہ ماہیت جنس و فصل سے مرکب ہو، تو وہ فصل اس کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی، اور ''فی وجود'' سے اشارہ کر دیا کہ اگر ماہیت جزئین متساویین سے مرکب ہو، تو وہاں وہ فصل اس ماہیت کو وجود اور شیئیت میں ممتاز کرے گی۔

نسبتوں کے بغیر دلیل

شارح فرماتے ہیں کہ چاروں نسبتوں یعنی تساوی، تباین، اعم اور اخص کے بغیر بھی دلیل کو مختصراً بیان کرنا ممکن ہے، بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ تمام مشترک کا بعض اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو، تو وہ تمام مشترک کے ساتھ مختص ہوگا، اس لیے وہ تمام مشترک کی فصل ہوگا، کیونکہ ایک چیز جب دوسری کسی چیز کے ساتھ خاص ہو، تو وہ اس کے لیے فصل ہوتی ہے، اور چونکہ تمام مشترک ایک جنس ہے، اس لیے یہ بعض جنس کے واسطہ سے اس ماہیت یعنی انسان کے لیے بھی فصل ہے، اور اگر وہ بعض ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو، تو وہ ان میں تمام مشترک تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ خلاف مفروض ہے، بلکہ ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک کا بعض ہوگا.........

اجزاء مفردہ میں کلام ہے

معترض کہتا ہے کہ ماہیت کے جزء کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ جوہر ناطق اور جوہر حساس مثلاً ماہیت انسان کا جزء ہے، حالانکہ یہ نہ جنس ہے، اور نہ فصل؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری گفتگو مفرد اجزاء میں ہے، اور جوہر ناطق اور جوہر حساس مرکبات میں سے ہیں، اس لیے ہم پر اعتراض وارد نہیں ہوتا، ہاں ہم جسم نامی سے ضرور بحث کرتے ہیں، وہ بھی اگرچہ مرکب ہے لیکن اس میں اصل ''نامی'' مقصود ہوتا ہے، اس کے ساتھ جسم کو اس لیے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ صفت کے ساتھ موصوف کا بھی ذکر ہو جائے، اور یہ معلوم ہو جائے کہ نامی صرف جسم ہوتا ہے۔

قال: وَرَسَمُوْهُ بأنّه كليٌّ يُحمَلُ عَلى الشيءِ فِي جوابِ أيِّ شَيءٍ هو في جوهرِهِ فعلىٰ هذا لو تَركَّبتْ حقيقةٌ من امرينِ متساويينِ أو امورٍ متساويةٍ كان كُلٌّ منها فصلًا لها لأنّه يُمَيِّزُهَا عن مشاركها في الوجودِ

ترجمہ: اور مناطقہ نے فصل کی تعریف یوں کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے، جو شی پر ای شی ھو فی جوھرہ کے جواب میں محمول ہو، پس اگر کوئی حقیقت دو متساوی امر یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، تو ان میں سے ہر ایک، اس کے لیے فصل ہوگا، کیونکہ وہ اس کو مشارک فی الوجود سے امتیاز دیتا ہے۔

اقول: رَسَّمُوا الفصلَ بأنَّهُ كُلّيٌّ يُحمَلُ على الشيءِ فِي جوابِ أيِّ شيءٍ هو في جوهرِهِ كالناطقِ والحساسِ فإنّه إذَا سُئِلَ عن الانسانِ أوْعَنْ زَيْدٍ بأيِّ شيءٍ هو في جوهرِهِ فالجوابُ أنّه ناطقٌ أو حسَّاسٌ لأنّ السُّوالَ بأىَ شَيْءٍ هوإنّما يُطْلَبُ بِهِ مَايُمَيِّزُ الشيءَ فِي الجُملَةِ فكلُّ مَايميِّزُها يَصلُحُ الجوابَ ثُمّ إنْ طُلِبَ المُمَيِّزُ الجوهريُّ

يكونُ الجوابُ بِالفصلِ وإنْ طُلِبَ المُمَيِّزُ العرضيُّ يكونُ الجوابُ بِالخاصةِ فالكُلّيُّ جِنسٌ يَشمَلُ سائرَالكلياتِ و بقولِنا يُحمَلُ عَلى الشيءِ فِي أيِّ شَيْءٍ هُوَ يُخرِجُ النوعَ والجنسَ والعرضَ العامَ لأنَّ النوعَ والجنسَ يُقالانِ فِي جوابِ ماهو لا في جوابِ أيِّ شيءٍ هووالعرضُ العامُ لايُقالُ فِي الجوابِ اصلًاوَبِقَوْلِنَا في جوهرِهٖ يُخرِجُ الخاصةَ لِأنَّها وإن كانَتْ مُمَيِّزَةً لِلشَّيءِ لٰكِن لا في جوهرِهٖ وذاتِهٖ بل في عرضِهٖ۔

فإن قلتَ السائلُ بأيِّ شيءٍ هُوَ إنْ طَلَبَ مُمَيِّزَ الشيءِ عن جميعِ الاغيارِ لايكون مثلُ الحساسِ فصلًا للانسانِ لأنَّه لايُمَيِّزُ عن جميعِ الاغيارِ وإنْ طَلَبَ المُمَيِّزَ في الجملةِ سواءٌ كان عن جميعِ الاغيارِ أومن بعضِها فالجنسُ مُمَيِّزُ الشَّيءِ عن بعضِهَا فَيَجِبُ أن يكونَ صالحًا للجوابِ فلا يَخرُجُ عن الحَدِّ فنقولُ لا يَكْفِيْ في جواب أيِّ شيءٍ هو في جوهرِهٖ التَّمَيُّزُ في الجملةِ بل لابُدَّ معه مِنْ أن لا يكونَ تمامَ المشتركِ بين الشيءِ و نوعٍ آخَرَ فالجنسُ خارجٌ عن التعريفِ ولمَّا كان مُحَصَّلُهُ أنَّ الفصلَ كليٌّ ذاتيٌّ لا يكونُ مقولًا في جوابِ ما هو ويَكُوْنُ مُمَيِّزَ الشيءِ في الجملةِ فلو فَرَضْنَا ماهيةً مُتَرَكِّبَةً من امرينِ مُتَساوِيَيْنِ أو اُمورٍ متساويةٍ كماهيّةِ الجنسِ العَالِي والفصلِ الاخيرِ كان كُلٌّ منها فصلًا لَهَا لأنَّه يُمَيِّزُ الماهيةَ تميزًاجوهريًّا عمَّايُشَارِكُهَا في الوجودِ ويحمل عليها في الجوابِ أي موجودٍ هووَاعْلَمْ أنَّ قد ماءَ المنطقيينَ زَعَمُوْاأنّ كُلَّ ماهيةٍ لها فصلٌ وَجَبَ أن يكونَ لها جنسٌ حتّٰى أنّ الشيخَ تَبِعَهُمْ فِي الشفاءِ وَحَدَّالفصلَ بأنه كليٌّ مقولٌ على الشيءِ في جوابِ أي هو في جوهرِهٖ من جنسِهٖ وإذَالم يساعدْهُ البرهانُ على ذالكَ نَبَّهَ المصنفُ على ضعفِهٖ بالمشاركةِ في الوجودِ أوّلًا وبايرادِ هذاالاحتمالِ ثانيًا۔

ترجمہ: اقول: مناطقہ نے فصل کی تعریف یوں کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے، جوشی پر ای شی ھو فی جوہرہ وذاتہ کے جواب میں محمول ہو، جیسے ناطق اور حساس کیونکہ جب انسان یا زید کے بارے میں سوال کیا جائے کہ وہ اپنے جوہر کے اعتبار سے کیا ہے؟ تو اس کا جواب ناطق یا حساس ہے، اس لیے کہ ای شی ھو کے ذریعہ سوال میں وہ چیز طلب کی جاتی ہے، جوشی کو فی الجملہ ممتاز کردے، لہذا ہروہ چیز جو اس ماہیت کو فی الجملہ ممتاز کرے وہ جواب ہوسکتی ہے، پھر اگر ممیز جوہری مطلوب ہو، تو جواب فصل سے ہوگا، اور اگر مطلوب ممیز عرضی ہو، تو جواب خاصہ سے ہوگا، پس (فصل کی تعریف میں) لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے، جوتمام کلیات کو شامل ہے، اور ہمارے قول، یحمل علی الشی فی جواب ای شی ھو سے نوع، جنس اور عرض عام نکل گیا، اس لیے کہ نوع اور جنس ماھو کے جواب میں بولے جاتے ہیں، نہ کہ ای شی کے جواب میں،

اور عرض عام بالکل جواب میں مقول نہیں ہوتا، اور ہمارے قول: فی جوہرہ سے خاصہ نکل گیا، کیونکہ خاصہ گوشی کو تمیز دینے والا ہے، لیکن جوہر و ذات کے اعتبار سے نہیں، بلکہ عرض کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

اگر آپ کہیں کہ ای شی ھو کے ذریعہ سائل اگر شی کا وہ ممیّز طلب کرے جو اس کو جمیع ماعدا سے ممتاز کردے، تب تو حساس جیسا ممیز انسان کے لیے فصل نہ ہوگا، کیونکہ یہ جمیع ماعدا سے تمیز نہیں دیتا، اور اگر وہ ممیز فی الجملہ طلب کرے، عام ازیں کہ وہ جمیع ماعدا سے تمیز دے، یا بعض سے، تو پھر جنس بھی شی کو (چونکہ) بعض اغیار سے تمیز دیتی ہے، اس لیے اس کا صالح جواب ہونا ضروری ہوگا، اور وہ تعریف سے خارج نہ ہوگی؟

ہم کہیں گے کہ ای شی فی جوہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شی اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو، اس لیے جنس (فصل کی) تعریف سے خارج ہے۔

اور چونکہ کلام کا حاصل یہ ہے کہ فصل وہ کلی ذاتی ہے، جو ماھو کے جواب میں نہ بولی جائے، اور شی کے لیے فی الجملہ ممیز ہو، تو اگر ہم ایسی ماہیت فرض کریں جو دو متساوی یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، جیسے جنس عالی اور فصل اخیر کی ماہیت، تو ان میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لیے فصل ہوگا، اس لیے کہ وہ ماہیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے جوہری تمیز دیتا ہے، اور اس پر ای موجود ھو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ متقدمین مناطقہ کا خیال یہ ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا بھی ضروری ہے، یہاں تک کہ شیخ نے بھی ''شفاء'' میں ان کی پیروی کرتے ہوئے فصل کی تعریف یوں کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے، جو شی پر ای شی فی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں بولی جائے، چونکہ دلیل اس کی مساعدت نہیں کرتی، اس لیے ماتن نے اولا مشارکت فی الوجود کے ذریعہ، اور ثانیا اس احتمال کو صراحۃ ذکر کرکے اس کے ضعف پر آگاہ کردیا۔

فصل کی تعریف

هو كلي يحمل على الشي في جواب اي شي هو في جوهره ''فصل'' وہ کلی ہے، جو شی پر ''اي شي هو في جوهره'' کے جواب میں محمول ہوتی ہے، چنانچہ جب انسان یا زید کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کے جواب میں ناطق یا حساس واقع ہوتے ہیں، کیونکہ جب کسی چیز کے بارے میں ای شی ھو سے سوال کیا جائے تو اس وقت جواب میں وہ چیز مطلوب ہوتی ہے، جو شی کو فی الجملہ دوسروں سے ممتاز کردے، خواہ جمیع ماعدا سے ممتاز کرے یعنی وہ ممیز جوہر ہی ہو، تو اس وقت جواب میں فصل واقع ہوگی جیسے انسان کے بارے میں

سوال کیا جائے ای شی ھوفی جوھرہ؟ یجاب: انہ حیوان ناطق اور اگر ای شی فی عرضہ سے سوال کیا جائے تو جواب میں خاصہ واقع ہوگا جیسے انسان کے لیے ضاحک۔

اس تعریف میں لفظ کلی جنس ہے، جو تمام کلیات کو شامل ہے، اور تحمل علی الشی فی جواب ای شی ھو سے نوع، جنس اور عرض عام خارج ہو گئے، کیونکہ جنس اور نوع تو ماھو کے جواب میں بولے جاتے ہیں، نہ کہ ای شی ھو کے جواب میں، جبکہ عرض عام ان دونوں یعنی ''ماھو'' اور ''ای شی ھو'' میں سے کسی کے جواب میں واقع نہیں ہوتا، اور ''فی جوھرہ'' سے خاصہ نکل گیا کیونکہ یہ بھی اگر چہ شی کو فی الجملہ تمیز دیتا ہے لیکن فی جوہرہ نہیں بلکہ فی عرضہ تمیز دیتا ہے۔

''فصل'' کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ فصل کی مذکورہ تعریف جامع اور مانع نہیں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ای شی سے یا تو جمیع اغیار سے ممیّز مطلوب ہوگا، یا ممیّز فی الجملہ، پہلی صورت میں فصل کی یہ تعریف ''حساس'' پر صادق نہیں آتی، کیونکہ حساس ماہیت نوعی یعنی انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز نہیں کرتا بلکہ بعض یعنی حجر و شجر سے ممتاز کرتا ہے، حیوانات سے تمیز نہیں دیتا، لہذا یہ فصل کی تعریف سے خارج ہو جائے گا، اس لیے فصل کی تعریف جامع نہ ہوئی، اور دوسری صورت میں جنس پر بھی تعریف صادق آتی ہے، جیسے انسان کے جواب میں جب حیوان بولا جائے تو اس جنس یعنی حیوان نے انسان کو بعض ماعدا یعنی شجر و حجر سے تو ممتاز کر ہی دیا، گویا جنس بھی فی الجملہ ممیّز ہے، اس لیے یہ بھی فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گی، جس سے فصل کی تعریف مانع نہیں رہی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسری صورت ہے کہ ''ای شی'' سے ممیّز فی الجملہ مطلوب ہے، لیکن مطلقاً نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ کہ وہ ممیّز فی الجملہ شی اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو، جبکہ جنس میں تمام مشترک ہونے کی حیثیت کارفرما ہے، اس لیے فصل کی تعریف جنس پر صادق نہیں آتی، لہذا فصل کی تعریف جامع اور مانع ہے۔

فصل کا محصل

فصل کا محصل تین چیزیں ہیں (۱) فصل کلی ذاتی ہے (۲) ای شی ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے (۳) شی کے لیے فی الجملہ ممیّز ہوتی ہے، ان باتوں کی روشنی میں ماتن و شارح بعض لوگوں کے اس قول کی تردید کر رہے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو تو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے۔ گویا اس شیٔ کی جنس بالفرض نہ ہوئی تو بقول ان کے اس کے لئے فصل نہیں ہو سکتی، اور یہ بعض متقدین مناطقہ کا نظریہ ہے اور شیخ بوعلی سینا نے بھی کتاب الشفاء میں اسی نظریہ کی پیروی کی ہے، چنانچہ شیخ نے فصل کی تعریف یوں کی:

''فصل وہ کلی ہے، جو ای شی ھو فی جوہرہ کے جواب میں اس کی جنس سے بولی جائے''

چونکہ یہ نظریہ دلائل سے ہم آہنگ نہیں ہے، اور براہین اس کی مساعدت نہیں کرتے، اس لیے ماتن نے

اس کے ضعف پر تین طرح سے تنبیہ کی ہے:

(۱) ماتن نے فصل کے بارے میں کہا: وکیف ما کان یمیز الماهیة عن مشارکیها فی جنس او وجود یعنی فصل ماہیت کو بہر کیف مشارکات جنسیہ سے اگر ہوں تو، یا مشارکات وجودیہ سے ممتاز کرتی ہے، اس میں او ''وجود'' کا اضافہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اگر جنس نہ ہو تو کم از کم اس ماہیت کے مشارکات فی الوجود تو ہیں ہی، ان سے وہ ضرور ممتاز کرے گی، جیسے اگر کوئی ماہیت دو متساوی جزؤں سے مرکب ہو، تو یہ دونوں جزء اس ماہیت کے لیے فصل ہوں گے، اور ماہیت کو وجود اور شیئیت کے مشارکات سے ممتاز کریں گے، اگر چہ یہاں اس ماہیت کی کوئی جنس نہیں ہے۔

(۲) ماتن نے فصل کی تعریف میں ای شئ هو فی جوهره کے بعد ''من جنسیہ'' ذکر نہیں کیا، تا کہ اس نظریہ پر رد ہو جائے۔

(۳) ماتن نے ایک احتمال ذکر کر کے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا، فرماتے ہیں کہ فرض کریں کہ اگر ماہیت دو متساوی امر یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، مثلاً جنس عالی کی ماہیت یا فصل اخیر کی ماہیت ہے، تو ان امور میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لیے بمنزلہ فصل کے ہوگا، اور اس کو مشارکات وجودیہ سے ممتاز کرے گا، اور اس ماہیت پر ''ای موجود هو'' کے جواب میں محمول ہوں گے، حالانکہ اس ماہیت کی کوئی جنس نہیں ہے تاہم وہ امر اس ماہیت کے لیے فصل واقع ہو رہے ہیں، تو معلوم ہوا کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، جنس ہو تو، نہ ہو تو، دونوں صورتوں میں اس کے لیے فصول واقع ہو سکتے ہیں، یہی مناطقہ کے ہاں صحیح مسلک ہے، اسی کی روشنی میں ماتن وشارح نے فصل کے بارے میں تفصیل سے کلام کیا۔

قال: وَالفصلُ المُمَيِّزُ لِلنَّوعِ عن مُشَارِكِيهِ فِي الجنسِ قريبٌ إنْ مَيَّزَهُ عنه في جنسٍ قريبٍ كالناطقِ للانسانِ وبعيدٌ إن مَيَّزه عنه فِي جِنسٍ بعيدٍ كَالحسَّاسِ للإنسانِ۔

ترجمہ: اور وہ فصل جو نوع (ماہیت) کو اس کے مشارک فی الجنس سے تمیز دینے والی ہو، (فصل) قریب ہے، اگر وہ اس کو جنس قریب میں تمیز دے، جیسے انسان کے لیے ناطق، اور (فصل) بعید ہے، اگر وہ اس کو جنس بعید میں تمیز دے، جیسے انسان کے لیے حساس۔

أقول: الفصلُ إمّا مُمَيِّزٌ عن المشاركِ الجنسيِّ أو عن المشاركِ الوجوديِّ فإنْ كانَ مميزاً عَنِ المشاركِ الجنسيِّ فهو إمّا قريبٌ أو بعيدٌ لِأنّه إن ميَّزَه عن مشاركاتِهِ في الجنسِ القريبِ فهو الفصلُ القريبُ كالناطقِ لِلانسانِ فإنّه يميِّزه عن مشاركاتِهِ فِي الحيوانِ وإن مَيَّزَهُ عن مشاركاتِهِ فِي الجنسِ البعيدِ فهو الفصلُ البعيدُ كالحسّاسِ لِلانسانِ فإنّه يُمَيِّزُهُ عن مشاركاتِهِ فِي الجسمِ النامِي وإنّما إعتَبَرَ القربَ والبعدَ في الفصلِ المميزِ فِي الجنسِ لأنّ الفصلَ المميزَ فِي الوجودِ ليس متحققَ الوجودِ بل

هو مبنيٌّ على احتمالٍ مذكورٍ و رُبَمَا يُمكِنُ أن يُستَدَلَّ على بطلانِهِ بأنْ يقالَ لو تَرَكَّبَتْ ماهيةٌ حقيقيةٌ مِنْ امرينِ متساويينِ فإمّا أن لايحتاجَ احدُهما إلى الآخرِ وهو محالٌ ضرورةَ وجوبِ احتياجِ بعضِ اجزاءِ الماهيّةِ الحقيقيّةِ إلى البعضِ أويَحتَاجَ فَإنِ احتَاجَ كُلٌّ منهما إلى الآخرِ يلزمُ الدورُ ولَا يلزمُ الترجيحُ بلا مرجحٍ لأنهما ذاتيان متساويان فإحتياجُ أحدِهما إلى الاخرِ ليس أَوْلى من احتياجِ الاخرِ إليهِ أويقال لو تُرُكِّبَ الجنسُ العاليُّ كالجوهرِ مثلًاعن امرينِ متساويينِ فاحدُهما إن كانَ عرضًا فيلزمُ تَقَوُّمُ الجوهرِ بالعرضِ وهو محالٌ وإن كان جوهرًا فإمّا أن يكونَ الجوهرُ نفسه فيلزمُ أن يكونَ الكلُّ نفسَ جزئِهِ وإنّه محالٌ أوْداخلًافيهِ وهو ايضًامحالٌ لإمتناعِ تَرَكُّبِ الشيءِ من نفسِهِ ومن غيرِهِ أوْخارجًاعنه فيكون عارضًاله لكن ذلک الجزءَ ليس عارضًا لنفسِهِ بل يكونُ العَارضُ بالحقيقةِ هو الجزءُ الآخرُ فلايكونُ العارضُ بتمامِهِ عارضًا وأنّه محالٌ فَلْيُنْظُرُ في هذاالمقامِ فإنّه من مطارحِ الاذكياءِ.

ترجمہ: اقول: فصل یا تو مشارک جنسی سے تمیز دینے والی ہوگی یا مشارک وجودی سے، اگر مشارک جنسی سے ممیّز ہو، تو وہ یا قریب ہے، یا بعید، کیونکہ اگر وہ جنس قریب میں مشارکات سے ممتاز کرے، تو وہ فصل قریب ہے، جیسے انسان کے لیے ناطق، اس لیے کہ ناطق انسان کو تمام مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کرتا ہے، اور اگر وہ جنس بعید میں مشارکات سے ممتاز کرے، تو وہ فصل بعید ہے، جیسے انسان کے لیے حساس، اس لیے کہ حساس انسان کو جسم نامی میں شریک ہونے والی اشیاء سے ممتاز کرتا ہے، اور قرب و بعد کا اعتبار صرف اسی فصل میں، جو ممیّز فی الجنس ہو، اس لیے کیا ہے کہ وہ فصل جو ممیّز فی الوجود ہو متحقق الوجود نہیں ہے، بلکہ وہ صرف احتمال مذکور پر مبنی ہے۔

اور اس کے بطلان پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے، کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو، تو ان میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا محتاج نہ ہوگا، اور یہ محال ہے کیونکہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے، یا محتاج نہ ہوگا، اب اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو، تو دور لازم آئے گا، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیونکہ وہ دونوں ذاتی (اور) متساوی ہیں، لہٰذا ان میں سے ایک کی دوسرے کی طرف احتیاج، دوسرے کی اس کی طرف احتیاج سے اولیٰ نہیں ہے۔

(بطلان کی دوسری دلیل) یا یوں کہا جائے کہ اگر مثلاً جنس عالی جیسے جوہر دو متساوی امور سے مرکب ہو، تو ان میں سے ایک اگر عرض ہو، تو جوہر کا تقوم بالعرض لازم آئے گا، جو محال ہے، اور اگر جوہر ہو، تو یا تو مطلق جوہر (جنس عالی) بعینہ جوہر مفروض ہوگا، تو کل کا نفس جزء ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے،

اوراگراس میں داخل ہو،تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ شی (جوہر) کا اپنی ذات اوراپنے غیر سے مرکب ہونا ممتنع ہے، یااس سے خارج ہوگا،تو وہ اس جزء کے لیے عارض ہوگا،لیکن یہ جزءاس کی ذات کے لیے عارض نہ ہوگا، بلکہ حقیقۃً وہ دوسرا جزء عارض ہوگا،لہذا عارض (جوہر کل) بتمامہ عارض نہ ہوگا،اور یہ محال ہے،آپ ذرااچھی طرح غور کرلیں، کیونکہ یہ ذہین لوگوں کی پھسلنے کی جگہ ہے۔

فصل کی اقسام

فصل کی دوقسمیں ہیں:

(۱) فصل قریب: وہ ہوتی ہے، جو ماہیت کوجنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرے جیسے ناطق انسان کے لیے فصل قریب ہے، کیونکہ یہ انسان کوان چیزوں سے تمیز دیتی ہے، جواس کے ساتھ جنس قریب یعنی حیوان میں شریک ہیں۔

(۲) فصل بعید: وہ ہوتی ہے، جو ماہیت کوجنس بعید کے مشارکات سے تمیز دے، جیسے انسان کے لیے حساس فصل بعید ہے، کیونکہ یہ انسان کوان چیزوں سے تمیز دیتا ہے، جواس کے ساتھ جنس بعید یعنی جسم نامی میں شریک ہیں۔

قرب وبعد کا اعتبار کس فصل میں

مذکورہ دوقسمیں اس فصل کی ہیں، جو ماہیت کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے، کیونکہ وہ فصل جوشی کو مشارکات وجودیہ سے تمیز دے، محقق الوجود نہیں ہے،بس یہ فرضی احتمال پرمبنی ہے،اس لیےاس میں قرب وبعد کا لحاظ نہیں کیا گیا،اوراس کی اقسام نہیں کی گئیں، بخلاف اس فصل کے جو ماہیت کومشارک فی الجنس سے تمیز دے،اس کی اقسام بیان کی گئی ہیں، کیونکہ اس کا وجود محقق ہے۔

متساوی امور سے ماہیت کی ترکیب

وہ ماہیت جو دومتساوی امر یا چند متساوی امور سے مرکب ہو، باطل ہے،اس بطلان پر شارح نے دودلیلیں بیان کی ہیں:

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دومتساوی امور سے مرکب ہو،تو وہ دوحال سے خالی نہیں، یا تو متساوی امور میں سے ایک امر دوسرے امر کامحتاج نہ ہوگا، یامحتاج ہوگا، پہلی صورت یعنی محتاج نہ ہونا، یہ محال اور ناممکن ہے، اس لیے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں،اوراگر دوسری صورت یعنی محتاج ہونا ہو،تو یہ بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ اگران اجزاء میں سے ہرایک دوسرے کامحتاج ہو،تو دور لازم آتا ہے، یہ بھی محال ہے،اوراگرایک محتاج ہواوردوسرا محتاج نہ ہو،تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، جیسے مثلاً ''ا'' موقوف ہے ''ب'' پر، لیکن ''ب''

''ا'' پر موقوف نہیں، یہ بھی درست نہیں، کیونکہ یہ دونوں ذاتی اور آپس میں مساوی ہیں، اس لیے ایک کو محتاج قرار دینا، اور دوسرے کو محتاج قرار نہ دینا، یہ بلا وجہ ایک کو دوسرے پر فوقیت دینا ہے، اور ترجیح بلا مرجح جائز نہیں ہے، یہ سب لوازم چونکہ باطل ہیں، اس لیے ماہیت حقیقیہ کا متساوی امور سے مرکب ہونا بھی باطل ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی جنس عالی مثلاً جوہر امرین متساویین ''ا'' اور ''ب'' سے مرکب ہو، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، ان میں سے ایک عرض ہوگا یا جوہر، اگر ان میں سے ایک جوہر ہو، تو پھر وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو مطلق جوہر یعنی جنس عالی بعینہ وہ جوہر ہوگا، جس کو جزء فرض کیا گیا، یا اس کا جزء داخل ہوگا، یا اس سے خارج ہوگا، یہ چاروں احتمال باطل ہیں:

(۱) اگر ان میں سے ایک عرض ہو، تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) جوہری حقیقت کا جوہر اور عرض سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے، کیونکہ جب کسی مرکب میں کوئی ایک جزء عرض ہو، تو وہ مرکب بھی عرض ہی ہوتا ہے، جوہر نہیں ہوتا (۲) جوہر کا تقوم بالعرض یعنی عرض کا جوہر پر حمل لازم آتا ہے، جو محال ہے۔

(۲) اور اگر ان میں سے ایک جوہر ہو، تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں، جو اوپر ذکر کی جا چکی ہیں، ان تین میں سے پہلی صورت یعنی جوہر مطلق بعینہ وہ جوہر ہو جس کو جزء فرض کیا گیا ہے، یہ بھی باطل ہے، اس لیے کہ اس صورت میں کل کا عین جزء ہونا لازم آرہا ہے، جو محال ہے، کیونکہ جب ایک جزء مثلاً ''ب'' کو جوہر کا عین بنالیا گیا، تو پھر نہ ''کل'' کل رہا، اور نہ جزء، جزء رہا۔

(۳) اور دوسری صورت یعنی جوہر جزء داخل ہو، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں شی کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ جب ''ب'' کو مثلاً جوہر کا عین بنالیا گیا، تو اب جوہر کا عین جوہر (ب) اور غیر (ا) سے مرکب ہونا لازم آئے گا یہی ترکب الشی الی نفسہ والی غیرہ ہے، جو باطل ہے۔

(۴) اور تیسری صورت یعنی جوہر جزء سے خارج ہو، یہ بھی باطل ہے، کیونکہ جب جوہر جزء سے خارج ہوگا، تو یہ جوہر کل اس کو عارض ہوگا، لیکن بتمامہ نہیں بلکہ بجزءٍ عارض اور محمول ہوگا، کیونکہ ایک چیز اپنے آپ پر عارض اور محمول نہیں ہوسکتی، ہاں صرف دوسرا جزء اس جوہر معروض پر عارض ہوگا، مثلاً ہم فرض کرتے ہیں کہ جوہر عارض ''ا'' اور ''ب'' سے مرکب ہے، اور جوہر معروض ''ا'' ہے تو اب اس ''ا'' پر جب جوہر عارض (جو ''ا'' اور ''ب'' سے مرکب ہے) کا حمل ہوگا، تو بتمامہ نہیں ہوگا یعنی جوہر معروض (''ا'') پر ''ا'' اور ''ب'' دونوں کا حمل نہیں ہوگا، بلکہ بجزءٍ حمل ہوگا، یعنی جوہر معروض پر صرف ''ب'' کا حمل تو ہوگا، لیکن وہ ''ا'' جو جوہر کل میں ہے، اس کا حمل جوہر معروض پر نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ شی اپنے آپ پر عارض اور محمول نہیں ہوسکتی، تو جب جوہر کا ایک جزء یعنی ''ا'' جوہر معروض پر عارض نہ ہوا، تو جوہر عارض بتمامہ عارض نہ ہوا، بجزئہ عارض ہوا، اور یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

جب یہ چاروں احتمال باطل ہیں، تو جو چیز باطل کو مستلزم ہے یعنی امرین متساویین یا چند امور متساویہ سے

ماہیت کی ترکیب بھی باطل ہے۔

قال: وأمّا الثالثُ فإن امْتَنعَ انفكاكُهُ عن الماهيةِ فهو اللازمُ وإلّا فهو العرضُ المفارقُ واللازمُ قديكون لازمًا للوجودِ كالسوادِ للحبشيّ وقديكونُ لازمًا للماهيةِ كالزوجيّةِ للاربعةِ وهوإمّابَيِّنٌ وهو الذى يكونُ تصورُّهُ مع تصورِ ملزومِه كافيًا في جزمِ الذهنِ باللزومِ بينهما كا لانقسامِ بمتساويين للاربعةِ وإمّا غيرُ بَيِّنٍ وهو الذى يَفْتَقِرُ جزمُ الذهنِ باللزومِ بينهما إلى وسطٍ كَتَسَاوِى الزَّوَايَا الثَّلٰثِ للقائمتَيْنِ للمثلَّثِ وقديقال البَيِّنُ علٰى اللازمِ الذى يلزم من تصورِ ملزومِه تصوّرُهُ والأوّلُ أعمُّ والعرضُ المفارقُ إمّا سريعُ الزوالِ كحمرةِ الْخَجَلِ وَصُفْرَةِ الْوَجَلِ وإما بطيئُه كالشيبِ والشبابِ۔

ترجمہ: اور تیسری کلی، اگر اس کا ماہیت سے جدا ہونا ناممکن ہو، تو وہ لازم ہے، ورنہ وہ عرض مفارق ہے، اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے، جیسے حبشی کے لیے سیاہی، اور کبھی لازم ماہیت جیسے چار کے لیے جفت ہونا، اور وہ (لازم) یا بین ہے، اور یہ وہ ہے کہ اس کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ، ان دونوں میں لزوم کے یقین کے لیے کافی ہو، جیسے چار کا برابر منقسم ہونا، اور غیر بین ہے، اور یہ وہ ہے کہ ان (لازم وملزوم) میں ذہن کا جزم باللزوم (لزوم کا یقین) ایک واسطہ کی طرف محتاج ہو، جیسے مثلث کے تین زاویوں کا قائمتین کے برابر ہونا، اور کبھی بین کا اطلاق اس لازم پر کیا جاتا ہے، جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو، اور پہلا اعم ہے، اور عرض مفارق یا جلد ہی زائل ہو جاتا ہے جیسے ندامت کی سرخی اور خوف کی زردی، یا بطیئی الزوال (دیر سے زائل) ہوتا ہے جیسے بڑھاپا اور جوانی۔

أقول: الثالثُ من اقسامِ الكليّ مايكون خارجًا عن الماهيةِ وهو إما أن يمتنعَ إنفكاكُهُ عن الماهيةِ أويُمْكِنَ إنفكاكُهُ والأوّل العرضُ اللازمُ كالفرديّةِ للثلٰثةِ والثانى العرضُ المفارقُ كالكتابةِ بالفعلِ للانسانِ واللازمُ إمّا لازمٌ للوجودِ كالسوادِ للحبشي فإنّه لازمٌ لوجودِه وشخصِه لا لِمَاهِيّتِهِ لأنّ الانسانَ قديُوجدُ بغيرِ السوادِ وَلَوْكَانَ السوادُ لازمًا للإنسانِ لكان كلُّ انسانٍ اسودَ وليس كذلك وإمّا لازمُ للماهيةِ كالزوجيةِ للاربعةِ فإنّه متى تَحَقَّقَتْ ماهيةُ الاربعةِ امتنع انفكاكُ الزوجيةِ عنها لايقال هذا تقسيمُ الشيءِ إلٰى نفسه وإلى غيرِه لأنَّ اللازمَ علٰى ماعرّفه مَا يمْتَنِعُ انفكاكُهُ عن الماهيةِ وقد قسّمه إلى مالايمتنع انفكاكُه عن الماهيةِ وهو لازمُ الوجودِ وإلى مايَمْتَنِعُ وهو لازمُ الماهيّةِ لأنّا نَقولُ لَانَمُ أنَّ لازمَ الوجودِ لايمتنع انفكاكُهُ عن الماهيةِ غايةُ مَّا فى البابِ أنَّهُ لا يَمتَنِعُ انفكاكُهُ عن الماهيةِ من حيثُ هى هى لكن

لایــ مـنـه أنّه لا يمتنعُ انفكاكُهُ عن الماهيةِ في الجملةِ فإنّه مُمْتَنِعُ الإنفكاكِ عن الـماهية الموجودةِ وَمَا يمتنعُ انفكاكُه عن الماهيةِ الموجودةِ فهو ممتنعُ الانفكاكِ عن الـمـاهيّةِ في الـجـملةِ فإنّ مايمتنعُ انفكاكُهُ عن الماهيةِ في الجملةِإمّا أن يمتنعَ انـفـكاكُهُ عن الماهيةِ من حيثُ أنّها موجودةٌ أوْ يمتنعَ انفكاكُهُ عن الماهيةِ من حيث هي هي والثاني لازمُ الماهيةِ والأوّلُ لازمُ الوجودِ فَمَوْرِدُ القسمةِ مُتناولٌ لِقِسْمَيْهِ ولو قال اللازمُ مايمتنعُ انفكاكُه عن الشيءِ لم يرد السوالُ .

ثـمّ لازمُ الـماهيةِ إمّا بَيّنٌ أوغيرُ بيّنٍ أما اللازمُ البَيِّنُ فهو الذى يَكْفِيْ تصوُّره مع تَصَوُّرِ مـلـزومـهٖ فـي جـزمِ الـعـقـلِ بـالـلـزومِ بينهما كالانقسامِ بمتساويينِ للاربعةِ فإنّ مَنْ تَـصَـوَّرَالاربـعةَ وتـصـوَّرَ الانـقـسـامَ بـمـتـسـاويينِ جَزَمَ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهما بأنّ الاربعةَ مـنـقـسـمةٌ بمتساويينِ وأمَّا اللازمُ الغيرُ البَيّنَ فهو الذى يَفْتَقِرُ في جزمِ الذهنِ باللزومِ بينهما إلى وسطٍ كتساوى الزوايا الثَّلٰثِ للقائمتينِ للمثلّثِ فإن مجرَّدَ تصوّرِ المثلّثِ وتـصـوّرِ تـسـاوى الـزَّوَايـا لـلـقـائـمتينِ للمثلّثِ لا يَكْفِيْ في جزمِ الذهنِ بأنّ المُثَلَّث مُتَسَاوِى الزوايا للقائمتينِ بل يحتاجُ إلى وسطٍ .

وهٰهُـنَـا نـظـرٌ وهـو أنّ الـوسـطَ على مافَسَّرَهُ القومُ مَايَقْتَرِنُ بِقَوْلِنَا لأنّه حينَ يقالُ لأنّه كـذامثلًا إذَا قـلـنـا الـعـالَمُ مُحْدَثٌ لانه مُتغيِّرٌ فالمقارنُ بقولنا لأنّه وهو المُتَغيّرُوسطٌ ولـيـس يـلـزمُ مِـنْ عـدمِ إفتـقـارِ الـلـزومِ إلـى وسطٍ أنّه يكفى فيهِ مجرّدُ تصوّرِ اللازمِ والـمـلـزومِ بـجـوازِ تـوَقُّـفِـهٖ على شيءٍ آخرَ من حدسٍ أوْ تجربةٍ أوْ إحْسَاسٍ أو غيرِ ذلك فـلـو إعْتَبَـرْنَا الإفتقارَإلى الوسطِ فِي مفهومِ غيرِ البيّنِ لم يَنْحَصِرُ لازمُ الماهيةِ فِي البَيّنِ وغيرِهٖ لوجودِ قسمٍ ثالثٍ .

وقـديقالُ البَيّنُ عَلى اللازمِ الذى يلزمُ من تصوّرِ ملزومِهٖ تصوّرُهٗ ككون الإِثْنَيْنِ ضِعْفًا لـلواحِدِ فإنّ مَنْ تصوَّرَ الاثنينِ أدْرَكَ أنّه ضِعفُ الواحدِ والمعنٰى الأوّلُ أعمُّ لأنّه متٰى يـكـفـى تصورُ الملزومِ فِي اللزومِ يَكْفِيْ تصوُّرُ اللازمِ مع تصورِ الملزومِ وليس كُلَّمَا يـكـفـى تـصـوّرَان يـكـفـى تصورٌ واحدٌ والعرضُ المفارقُ إمّا سريعُ الزوالِ كحمرةِ الـخَـجَـلِ وصُـفْـرَةِ الْوَجَلِ وإمّا بطئُ الزوالِ كالشيبِ والشبابِ وهذا التقسيمُ ليس بـحاصرٍ لأنّ العرضَ المفارقَ هو مالا يمتنعُ إنفكاكُهُ عن الشيءِ ومالايمتنعُ انفكاكُهُ عـن الشـيءِ لايـلـزَمُ أن يـكـونَ مـنـفـكًّـا حتّٰى يَنْحَصِرَ في سريعِ الانفكاكِ وبطيئهٖ لجوازِأنْ لايمتنعَ إنفكاكُهُ عن الشيءِ ويدومَ له كَحَرَكَاتِ الأفْلَاكِ.

ترجمہ: اقول: اقسام کلی میں سے تیسری کلی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو، پس اس کا ماہیت سے جدا ہونا یا ممتنع ہوگا، یا اس کا جدا ہونا ممکن ہوگا، پہلا: عرض عام ہے جیسے تین کا طاق ہونا، اور دوسرا: عرض مفارق ہے، جیسے انسان کے لیے بالفعل کتابت، اور لازم یا لازم وجود ہے، جیسے حبشی کے لیے سیاہی، کیونکہ یہ سیاہی اس کے وجود اور تشخص (ذات) کے ساتھ لازم ہے، نہ کہ اس کی ماہیت کے لیے، اس لیے کہ انسان سیاہی کے بغیر پایا جاتا ہے، اور اگر سیاہی انسان کو لازم ہوتی، تو ہر انسان کالا ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور یا لازم ماہیت ہے، جیسے چار کا جفت ہونا، کیونکہ جب چار کی ماہیت متحقق ہو جائے تو اس سے زوجیت (جفت ہونا) کا انفکاک ناممکن ہے۔

نہ کہا جائے کہ یہ شی کی اس کے نفس اور غیر کی طرف تقسیم ہے، کیونکہ لازم اس کی ذکر کردہ تعریف کے مطابق، وہ ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا ناممکن ہو، اور ماتن نے اس کی تقسیم اس کی طرف کی ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا ناممکن نہ ہو، اور یہ لازم وجود ہے، اور اس کی طرف جس کا جدا ہونا ممتنع ہو، اور یہ لازم ماہیت ہے؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کا ماہیت سے اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے، جدا ہونا ممتنع نہیں ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا ماہیت سے جدا ہونا فی الجملہ ممتنع نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ماہیت موجودہ سے ممتنع الانفکاک ہے، اور جس کی ماہیت موجودہ سے جدائی ممتنع ہو، تو وہ ماہیت سے فی الجملہ ممتنع الانفکاک ہے، کیونکہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو یا تو اس کا انفکاک ماہیت سے بایں حیثیت ممتنع ہوگا، کہ وہ ماہیت موجود ہے، یا اس کا انفکاک ماہیت سے اس حیثیت سے ممتنع ہوگا کہ وہ ماہیت، ماہیت ہے، ثانی لازم ماہیت ہے، اور اول لازم وجود، لہذا تقسیم دو قسموں کو شامل ہے، اگر ماتن (لازم کی تعریف میں) یوں کہتے کہ لازم وہ ہے جس کا شی سے انفکاک ممتنع ہو، تو اعتراض ہی وارد نہ ہوتا۔

پھر لازم ماہیت یا بین ہے یا غیر بین، بہر حال لازم بین وہ ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ ان دونوں کے درمیان عقلاً جزم باللزوم میں کافی ہو، جیسے چار کا برابر تقسیم ہونا، کیونکہ جو شخص چار کا تصور کر لے اور برابر منقسم ہونے کا، تو وہ صرف ان کے تصور کی وجہ سے اس بات کا یقین کر لے گا، کہ چار برابر منقسم ہوتا ہے، اور لازم غیر بین وہ ہے کہ جس میں ذہن ان دونوں کے درمیان جزم باللزوم میں کسی دلیل کا محتاج ہو جیسے مثلث کے تین زاویوں کا قائمتین کے مساوی ہونا، کیونکہ صرف مثلث کا تصور اور مثلث کے زاویوں کا قائمتین کے مساوی ہونے کا تصور، اس بات کے یقین کے لیے کافی نہیں ہے کہ مثلث قائمتین کے زاویوں کے برابر ہوتی ہے، بلکہ یہ دلیل کی محتاج ہے۔

اور یہاں نظر ہے، وہ یہ کہ "وسط" قوم کی تفسیر کے مطابق وہ ہے جو ہمارے قول "لانہ" سے مقترن ہو،

جب کہا جائے ''لانہ کذا'' مثلاً جب ہم العالم محدث، لانہ متغیر کہیں تو ہمارے قول ''لانہ'' سے جو مقارن ہے یعنی ''متغیر'' یہ ''وسط'' ہے، اورلزوم کے وسط (دلیل) کی طرف محتاج نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں صرف لازم وملزوم کا تصور کافی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ شی آخر حدس، تجربہ، اوراحساس وغیرہ پر موقوف ہو، تو ہم اگر غیر بین کے مفہوم میں احتیاج الی الدلیل کا اعتبار کریں، تو لازم ماہیت، بین اور غیر بین میں منحصر نہ ہوگا، ایک تیسری قسم موجود ہونے کی وجہ سے (وھو ما یحتاج الی امر آخر من حدس واخواتہ)۔

اور کبھی بین اس لازم پر بولا جاتا ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو جیسے دو کا ایک کے لیے دوگنا ہونا، کیونکہ جو شخص اثنین کا تصور کرے وہ اس کو ایک کا دوگنا پائے گا، اور پہلا معنیٰ اعم ہے، کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہوگا، تو لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ ضرور کافی ہوگا، لیکن ایسا نہیں ہے کہ جب دو تصور کافی ہوں تو ایک تصور بھی کافی ہو، اورعرض مفارق یا جلدی زائل ہوگا، جیسے ندامت کی سرخی اور خوف کی زردی، اور یا دیر سے زائل ہوگا، جیسے بڑھاپا اور جوانی، اور یہ تقسیم حاصر نہیں ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کی شی سے جدائی ممتنع نہ ہو، اور جس کا انفکاک شی سے ممتنع نہ ہو اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ منفک ہو، یہاں تک وہ سریع الزوال یا بطیئی الزوال میں منحصر ہو، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کا انفکاک شی سے ممتنع نہ ہو، لیکن وہ شی کے لیے ہو دائمی، جیسے افلاک کی حرکات۔

عرض لازم اور مفارق

ماتن نے کلی کے بارے میں اس کے افراد کے اعتبار سے تین احتمال ذکر کئے تھے کہ وہ اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوگی یا جزء داخل ہوگی یا ماہیت سے خارج ہوگی، اس ''قال'' میں تیسرے احتمال کو ذکر کررہے ہیں کہ جو کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو، وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ماہیت سے اس کا انفکاک ممتنع ہوگا، یا ممکن ہوگا، اول کو ''عرض لازم'' کہتے ہیں جیسے تین کے لیے فردیت یعنی طاق ہونا لازم ہے، اور ثانی کو ''عرض مفارق'' کہتے ہیں جیسے انسان کے لیے کتابت۔

عرض لازم کی اقسام

عرض لازم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لازم وجود: وہ لازم جو شی کے وجود کو لازم ہو جیسے حبشی کے لیے سواد، یہ اس کے وجود کو لازم ہے، اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے، ماہیت تو اس کی حیوان ناطق ہے، کیونکہ اگر سواد انسان کی ماہیت کو لازم ہوتا تو پھر اس کا

تقاضا تو یہ ہے کہ کوئی انسان سواد کے بغیر موجود نہ ہوتا، حالانکہ لاتعداد انسان بغیر سواد کے موجود ہیں۔

(۲) لازم ماہیت: وہ ہوتا ہے، جوشی کی ماہیت کو لازم ہوتا ہے، وہ اس سے جدا نہیں ہوسکتا، جیسے چار کا جفت ہونا، کیونکہ جب بھی چار کی ماہیت متحقق ہوگی تو وہاں اس کے ساتھ زوجیت یعنی جفت ہونا ضرور پایا جائے گا، زوجیت اس سے جدا نہیں ہوسکتی۔

عرض لازم کی تقسیم پر اعتراض وجواب

آپ نے لازم کی جو تقسیم لازم وجود اور لازم ماہیت کی طرف کی ہے، یہ باطل ہے، اس لیے کہ اس میں تقسیم شی الی نفسہ والی غیرہ لازم آتی ہے، وہ اس طرح کہ ماتن نے لازم (جو کہ مقسم ہے) کی تعریف یوں کی ہے: امتنع انفکا کہ عن الماہیہ، بعینہ یہی تعریف لازم ماہیت کی ہے، لہذا یہ تقسیم شی الی نفسہ ہوئی، اور الی غیرہ اس طرح کہ لازم وجود میں ماہیت سے اس کی جدائی ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہے، جبکہ لازم میں جو کہ مقسم ہے، امتناع کا حکم ہے، اور تقسیم شی الی نفسہ والی غیرہ چونکہ باطل ہے، اس لیے یہ تقسیم بھی باطل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا ممکن ہے، ہاں زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ لازم وجود کا ماہیت من حیث ہی ہی سے قطع نظر وجود خارجی کے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے، ممکن ہے، لیکن اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا کسی قدر ممتنع نہ ہو، بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ لازم وجود کا ماہیت من حیث ہی ہی سے جدا ہونا ممکن تو ہو، لیکن کسی درجہ میں لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع اور محال بھی ہو، لہذا یہ ثابت ہوگیا کہ لازم وجود کا ماہیت سے جدا ہونا کسی درجہ میں محال اور ممتنع ہے، چونکہ لازم کی دونوں اقسام کے اندر بھی امتناع پایا جارہا ہے، اس لیے تقسیم شی الی غیرہ تو لازم نہیں آتا، اور مقسم میں مطلق امتناع کا ذکر ہے جبکہ اس کی اقسام میں حیثیت کی قید ہے چنانچہ لازم وجود من حیث الوجود اور لازم ماہیت من حیث ہی ہی ہوتا ہے، تو مقسم اور اقسام میں فرق ہوگیا، اس لیے تقسیم شی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی۔

شارح اس جواب کی مزید وضاحت شکل اول سے کررہے ہیں: لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیہ الموجودہ (صغری)

وما یمتنع انفکاکہ عن الماهیه الموجوده فهو ممتنع الانفکاک عن الماهیه فی الجمله (کبری) نتیجه: لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماهیة فی الجملة۔

اور فان ما یمتنع انفکا کہ عن الماہیہ کبری کی دلیل ہے، کہ وہ شی جس کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو، وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممتنع ہوگا، یہی لازم وجود ہے، اور یا اس کا انفکاک ماہیت من حیث ہی ہی سے ممتنع ہوگا، یہ لازم ماہیت ہے، پس مقسم جو ممتنع الانفکاک فی الجملہ ہے، وہ دونوں قسموں کو شامل ہے۔

اور اگر ماتن لازم (جو کہ مقسم ہے) کی تعریف میں لفظ ماہیت کے بجائے ''شی'' کا لفظ استعمال کرکے یوں

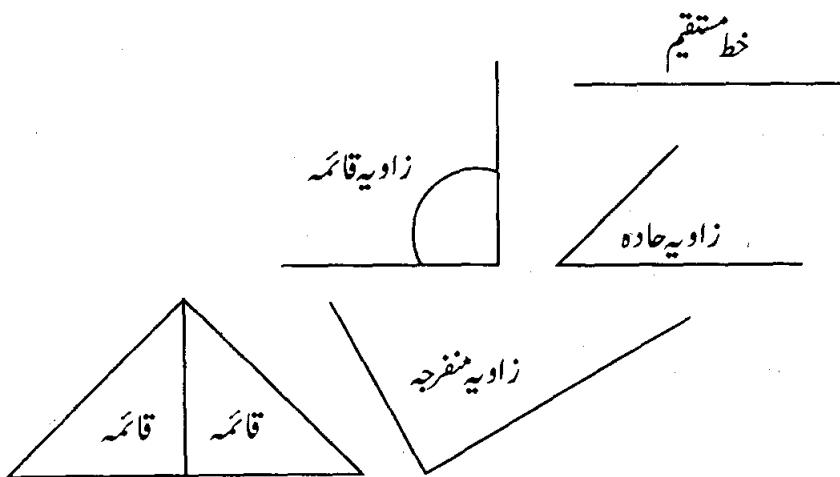
تعریف کرتے، اللازم: ''مایمتنع انفکاکہ عن الشی'' تو کوئی اعتراض نہ ہوتا، لیکن میر صاحب فرماتے ہیں کہ ماتن چونکہ تقسیم کلی کی مباحث سے ماہیت کے اعتبار سے تفصیل سے کلام کررہے ہیں، اسی روایت کو برقرار رکھتے ہوئے یہاں بھی ''ماہیت'' کہدیا ہے۔

لازم ماہیت کی اقسام

لازم ماہیت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لازم بین: وہ ہوتا ہے جس میں لازم وملزوم کے تصور سے عقل کو جزم باللزوم حاصل ہو جائے، جیسے چار کا برابر تقسیم ہونا، کیونکہ جو شخص چار کا اور اس کے برابر تقسیم ہونے کا تصور کرلے، تو اسے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین ہو جاتا ہے، اسے پھر اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۲) لازم غیر بین: وہ ہوتا ہے جس میں لازم وملزوم کے تصور سے عقل کو ان کے درمیان جزم باللزوم حاصل نہ ہو، بلکہ کسی دلیل کی ضرورت پڑے جیسے مثلث کے تین زاویوں کا دو قائمہ کے برابر ہونا، اب یہ صرف تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دلیل ضروری ہے۔

زاویہ: اس ہیئت کو کہتے ہیں جو دو خطوں کے غیر تام احاطہ کی وجہ سے حاصل ہو، اس کی پھر تین قسمیں ہیں: قائمہ، حادہ، اور منفرجہ، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ایک خط مستقیم دوسرے خط مستقیم پر واقع ہو، تو جو خط واقع ہوگا، اس کی دونوں جانب دو زاویے پیدا ہوں گے، اب وہ دونوں برابر ہوں تو ان کو ''قائمہ'' کہتے ہیں، اور اگر ایک چھوٹا اور ایک بڑا ہو، تو چھوٹے کو حادہ اور بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں، اور مثلث اس شکل کو کہتے ہیں جو تین خطوط مستقیمہ کے احاطہ تامہ کیوجہ سے حاصل ہو، مثلث کے یہ تین زاویے دو قائمہ کے برابر ہوتے ہیں، ان کی صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

لازم کی تقسیم پر ''نظر''

نظر کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو لازم ماہیت کی تقسیم بین اور غیر بین میں منحصر کر دی ہے، یہ انحصار صحیح نہیں، کیونکہ یہاں ایک اور قسم بھی ہے، آپ نے یہ کہا کہ لازم وملزوم کے تصور سے عند العقل لزوم بالجزم ہو جائے تو وہ لازم بین ہے، اور اگر کسی دلیل کی ضرورت پڑ جائے تو وہ لازم غیر بین ہے، لیکن اگر لازم وملزوم کے تصور سے بھی لزوم بالجزم نہ ہو، اور نہ کسی دلیل کی ضرورت پڑے بلکہ وہ لزوم حدس، تجربہ اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو، تو یہ قسم نہ تو قسم اول میں داخل ہے، اور نہ قسم ثانی میں، گویا یہ قسم ثالث ہوئی، اس لیے تقسیم کا انحصار دو میں صحیح نہیں؟

بعض حضرات نے اس نظر کا یہ جواب دیا ہے کہ لازم غیر بین کی تعریف میں ذرا ترمیم کی جائے، اور اس سے ''وسط'' (دلیل) کی قید ختم کر کے اس کی تعریف یوں کی جائے: ''لازم وملزوم کے تصور سے لزوم بالجزم حاصل نہ ہو'' اب یہ وسط، حدس، تجربہ اور احساس سب پر صادق آئے گی، اس لیے کہ اس میں تعمیم ہوگئی ہے کہ وہ لزوم چاہے دلیل سے حاصل ہو، یا حدس، تجربہ اور احساس سے، لہذا تقسیم کا انحصار دو میں درست ہے۔

لازم بین کا دوسرا معنیٰ

لازم بین کا دوسرا معنیٰ یہ ہے کہ محض ملزوم کا تصور لازم کے تصور کے لیے کافی ہو جیسے دو ایک کا دوگنا ہے، کیونکہ اثنین کے تصور سے اس کے ضعف الواحد ہونے کا تصور لازم ہے، اس کو ''لازم بین بالمعنیٰ الاخص'' کہتے ہیں۔

لازم بین کے دونوں معنیٰ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلا معنیٰ اعم ہے، اور دوسرا اخص ہے، جہاں معنیٰ ثانی پایا جائے گا، وہاں معنیٰ اول بھی ضرور پایا جائے گا، اس کا عکس ضروری نہیں، کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہے تو لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے ساتھ لزوم میں ضرور کافی ہوگا، من غیر عکس۔

عرض مفارق کی اقسام

اس کی دو قسمیں ہیں (۱) سریع الزوال یعنی جلدی زائل ہو جائے جیسے شرمندگی کی سرخی (۲) بطیئ الزوال یعنی دیر سے زائل ہو جیسے جوانی، بڑھاپا۔

معترض کہتا ہے کہ اس کا دو قسموں میں انحصار صحیح نہیں، اس لیے کہ عرض مفارق کی ایک قسم اور بھی ہے کہ شی سے اس کا جدا ہونا ممتنع نہ ہو، ممکن ہو لیکن جدا ہوتا نہ ہو، جیسے حرکت افلاک، اس لیے یہ انحصار درست نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ عرض مفارق کی مذکورہ دو قسمیں بالفعل ہیں، اور تیسری قسم بالقوہ ہے، اور بعض یہ فرماتے ہیں کہ عرض مفارق کی دو قسمیں ہیں (۱) عرض مفارق بالفعل (۲) عرض مفارق بالقوۃ، تو سریع وبطیئ بالفعل میں داخل ہیں، اور قسم ثالث بالقوہ میں داخل ہے۔

قال: وكـلُّ واحدٍ من اللازمِ والمفارقِ إن اختُصَّ بأفرادَ حقيقةٍ واحدةٍ فهو الخاصةُ كـالـضاحكِ وإلَّافهو العرضُ العامُ كالماشِي وتُرسَمَ الخاصةُ بأنّها كليةٌ مقولةٌ على مـاتـحـتَ حـقيـقـةٍ واحدةٍ فقط قولًا عرضيًّا والعرضُ العامُ بأنّه كليٌّ مقولٌ على أفرادِ حقيقةٍ واحدةٍ وغيرِها قولًاعرضيًّا فالكلياتُ إذَنْ خَمْسٌ نوعٌ وجنسٌ وفصلٌ وخاصةٌ وعرضٌ عامٌ۔

ترجمہ: اور لازم و مفارق میں سے ہر ایک اگر ایک ہی حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ ''خاصہ'' ہے جیسے ضاحک، ورنہ وہ عرض عام ہے جیسے ماشی، اور خاصہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک کلی ہے جو ایک حقیقت والے افراد پر قول عرضی کے طریق پر مقول ہو، اور عرض عام (کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ) وہ ایک کلی ہے، جو حقیقت واحدہ اور اس کے غیر کے افراد پر قول عرضی کے طور پر مقول ہو، پس اس وقت کلیات پانچ ہوئیں: نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام۔

اقول: الـكـلـيُّ الـخـارجُ عن الماهيةِ سواءٌ كان لازماً أو مفارقاً إمّا خاصةٌ أو عرضٌ عـامٌ لأنـه إن اختُـصَّ بـأفـرادِ حـقـيـقـةٍ واحـدةٍ فهو الخاصةُ كالضاحكِ فإنّه مُختصٌّ بحقيقةِ الإنسانِ وإن لم يُختَصَّ بها بَلْ يَعُمُّهَا وغيرَها فهو العرضُ العامُ كالماشي فإنّه شـامـلٌ لـلإنـسـانِ وغيـرِهِ وتُـرسَّمَ الخاصةُ بأنَّها كليةٌ مقولةٌ على أفرادِ حقيقةٍ واحدةٍ فـقـط قـولًا عـرضيًّا فالكليةُ مستدركَةٌ على مامَرَّ غيرَ مَرَّةٍ وقولنا فقط يُخرِجُ الجنسَ والـعـرضَ الـعـامَ لأنّهما مقولانِ على حقائقَ مختلفةٍ وقولُنا قَوْلًاعرضيًّا يُخرِجُ النَّوعَ والـفـصـلَ لأنَّ قـولَهما على ماتحتَهما ذاتِيٌّ لَا عرضيٌّ وَيُرسَّمُ العرضُ العامُ بأنه كليٌّ مـقـولٌ عـلـى أفـرادِ حقيقةٍ واحدةٍ وغيرِها قولًا غرضيًّا فَبِقَوْلِنَا وغيرِهَا يُخرِجُ النوعَ والـفـصـلَ والـخـاصةَ لأنَّهـا لايـقـالُ إلّاعلى أفرادِ حقيقةٍ واحدةٍ وبقولنا قولًاعرضيًّا يُخـرِجُ الـجنسَ لأنَّ قولَهُ ذاتِيٌّ إنما كانَتْ هذه التعريفاتُ رسومًا للكلياتِ لِجوازِأن يـكـونَ لهـا ماهياتٌ وَرَاءَ تلك المفهوماتِ ملزوماتٌ مساويةٌ لها فحيثُ لم يَتَحقَّقْ ذلك أُطْلِقَ عليها اسمُ الرسمِ وهو بمعزلٍ عن التحقيقِ لأنّ الكلياتِ امورٌ اعتباريةٌ حَـصَـلَـتْ مـفـهـومـاتُهَـا ولا وُضِـعَـتْ اسـمـاؤُهـا بازائِها فليس لها معانٍ غيرَ تلك الـمـفـهـوماتِ فيكونُ هي حدودًاعلى أنّ عدمَ العلمِ بأنّها حدودٌ لا يوجبُ العلمَ بِأنّها رسومٌ فكان المناسبُ ذكرَ التعريفِ الذى هو اعمُّ من الحدّ وَالرَّسْمِ.

و فـي تـمثيلِ الكُلّيَّاتِ بالناطقِ والضاحكِ والماشِي لابالنطقِ والضحكِ والمشيِ التـي هـي مبادِيُها فائِدةٌ وهي أنّ المُعتَبَرَ في حَمْلِ الكُلّيِّ على جزئياتِه حملُ المُوَاطَاةِ

وهو حملُ هُوَ هُوَ لاحَملُ الإشتِقاقِ وهو حملُ هُوَ ذُوْهُوَ والنُّطقُ والضحکُ والمشیُ لایصدقُ علٰی أفرادِالإنسانِ بالمُوَاطَاةِ فلایقالُ زیدٌ نُطقٌ بل ذُوْنُطقٍ أوْناطِقٌ وإذَا قد سمعتَ ماتلونَا علیکَ ظَهَرَ لَکَ أنَّ تلکَ الکلیاتِ منحصرةٌ فی خمسٍ نوعٍ وجنسٍ وفصلٍ وخاصةٍ وعرضٍ عامٍ لأنّ الکلیَّ إمَّا أن یکونَ نفسَ ماهیّةِ ماتحته من الجزئیاتِ أوْداخلًافیها أو خَارِجًا عنها فإنْ کان نفسَ ماهیةِ ماتحته من الجزئیاتِ فهوالنوعُ وإنْ کَانَ داخِلًا فیها فإمّا أن یکونَ تمامَ المشترکِ بینَ ماهیّةٍ ونوعٍ آخَرَ فهو الجنسُ أوْلَا یکونَ فهو الفصلُ وإنْ کانَ خارجًاعنها فإنِ اخْتُصَّ بحقیقةٍ واحدةٍ فهو الخاصةُ وإلَّافهو العرضُ العامُ وَاعْلَمْ أنَّ المص قَسَّمَ الکلیَّ الخارجَ عن الماهیةِ إلی اللازمِ والمفارقِ وقَسَّمَ کلًّامنهما إلی الخاصةِ والعرضِ العامِ فیکونُ الخارِجُ عن الماهیةِ منقسمًا إلی اربعةِ أقسامٍ فیکونُ اقسامُ الکلیّ إذَنْ سَبْعَةً علٰی مقتضٰی تَقْسِیْمِهٖ لاخَمْسَةً فلا یَصِحُّ قولُهٗ بعد ذلکَ فالکلیاتُ إذَنْ خَمْسٌ ۔

ترجمہ: اقول: وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق، وہ یا تو خاصہ ہے یا عرض عام، کیونکہ اگر وہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو، تو وہ خاصہ ہے، جیسے ضاحک کیونکہ یہ انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے، اور اگر ایک حقیقت کے افراد ساتھ خاص نہ ہو بلکہ اس (حقیقت واحدہ والے افراد) کو اور اس کے غیر (مختلف حقیقت والے افراد) کو بھی شامل ہو، تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی، کیونکہ یہ انسان اور غیر انسان کو شامل ہے، اور خاصہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک کلی ہے، جو ایک حقیقت کے افراد پر قول عرضی کے طور پر بولی جائے، پس لفظ ''کلی'' بے فائدہ ہے جیسا کہ کئی بار گذر چکا، اور لفظ ''فقط'' جنس اور عرض عام کو نکال دیتا ہے، کیونکہ یہ مختلف حقائق پر بولے جاتے ہیں، اور ''قولاعرضیا'' نوع اور فصل کو نکال دیتا ہے، اس لیے کہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی، اور عرض عام کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر قول عرضی کے طور پر بولی جائے، پس ہمارے قول ''وغیرھا'' سے نوع، فصل اور خاصہ نکل گئے، کیونکہ یہ صرف ایک حقیقت کے افراد پر بولے جاتے ہیں، اور ''قولاعرضیا'' سے جنس خارج ہوگئی، کیونکہ اس کا (اپنے افراد پر) مقول (محمول) ہونا ذاتی ہے۔

اور یہ تعریفات کلیات کے لیے رسوم ہیں، اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان کے لیے ان مفہومات کے علاوہ اور ماہیات ہوں، جو ان مفہومات کے لیے ملزومات مساویہ ہوں، تو چونکہ یہ امر محقق نہیں ہے، اس لیے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا، مگر یہ بات تحقیق سے دور ہے، کیونکہ کلیات اعتباری امور ہیں، جن کے پہلے مفہومات حاصل ہوتے ہیں، اور ان کے مقابلے میں ان کے نام وضع کئے گئے ہیں، اس لیے ان

مفہومات کے علاوہ ان کے اور معانی نہیں ہیں، لہذا یہ تعریفات حدود ہوں گی، علاوہ ازیں ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم، ان کے رسوم ہونے کے علم کو واجب نہیں کرتا، پس مناسب لفظ ''تعریف'' کو ذکر کرنا ہے، جو حد اور رسم سے عام ہے۔

اور ناطق وضاحک اور ماشی کے ساتھ کلیات کی تمثیل میں نہ کہ نطق وضحک اور مشی کے ساتھ جو ان کے مبادی ہیں، ایک فائدہ ہے، اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں حمل مواطاہ یعنی حمل ھوھو معتبر ہے، نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ھو ذو ھو، اور نطق وضحک اور مشی افراد انسان پر حمل مواطاہ کے ساتھ صادق نہیں آتے، اس لیے ''زید نطق'' نہیں کہا جاتا، بلکہ زید ذو نطق یا ناطق کہا جاتا ہے۔

اور جب آپ نے سن لیا جو ہم نے آپ کے سامنے تلاوت (بیان) کیا تو آپ پر یہ بات ظاہر ہوگئی کہ کلیات پانچ میں منحصر ہیں یعنی نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام کیونکہ کلی یا تو اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی، یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج ہوگی، پس اگر اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو، تو وہ نوع ہے، اور اگر اس میں داخل ہو، تو یا اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوگی، یہی جنس ہے، یا نہ ہوگی، یہی فصل ہے، اور اگر اس ماہیت سے خارج ہو، تو اگر ایک ہی حقیقت کے ساتھ خاص ہو، تو وہ خاصہ ہے، ورنہ عرض عام ہے۔

اور واضح رہے کہ ماتن نے اس کلی کی تقسیم جو ماہیت سے خارج ہو، لازم اور مفارق کی طرف کی ہے، اور ان میں سے ہر ایک کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی ہے، گویا خارج عن الماہیہ چار قسموں کی طرف منقسم ہوئی، لہذا کلی کی اب اس کی تقسیم کی مقتضا پر سات اقسام ہوگئیں، نہ کہ پانچ، اس لیے ماتن کا اس کے بعد یہ کہنا بے جا ہے کہ کلیات اب پانچ ہیں۔

خاصہ اور عرض عام کی تعریفات

اس قال میں کلی کی چوتھی اور پانچویں قسم کا ذکر ہے، کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق، وہ یا تو خاصہ ہوگی یا عرض عام۔

خاصہ کی تعریف: **انها كلية مقولة على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا.**

خاصہ وہ کلی ہے، جو صرف ایک حقیقت والے افراد پر قول عرضی کے طور پر بولی جائے، جیسے ضاحک انسان کی حقیت کے ساتھ خاص ہے۔

اس تعریف میں لفظ ''کلیة'' مستدرک اور زائد ہے، اور ''فقط'' کی قید سے جنس اور عرض عام بھی نکل گئے، کیونکہ یہ دونوں مختلف حقائق پر بولے جاتے ہیں اور ''قولا عرضيا'' سے نوع اور فصل نکل گئے، کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی۔

عرض عام کی تعریف: انہ کلی مقول علی افراد حقیقۃ واحدۃ او غیرھا قولا عرضیا، عرض عام وہ کلی ہے، جو ایک حقیقت والے افراد پر یا مختلف حقائق والے افراد پر بولی جائے، جیسے ماشی یہ انسان اور غیر انسان سب کو شامل ہے، اس تعریف میں لفظ ''غیرھا'' سے نوع، فصل اور خاصہ نکل گئے، کیونکہ یہ صرف ایک حقیقت والے افراد پر بولے جاتے ہیں، اور قولا عرضیا سے جنس خارج ہوگئی، اس لیے کہ وہ قولا ذاتیا ہے۔

کلیات کی یہ تعریفات رسوم ہیں یا حدود

ماتن نے کلیات خمس کی تعریفات کو حدود سے تعبیر نہیں کیا، بلکہ رسوم سے تعبیر کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ کہیں انہوں نے ''رسموہ'' کہا اور کہیں ''ترسم'' کہا، شارح فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''حد'' اس تعریف کو کہتے ہیں جو ذاتیات یعنی جنس اور فصل سے مرکب ہو، اور ''رسم'' اسے جو عرضیات سے مرکب ہو، اور کلیات کی تعریفات میں جو مفہومات مذکور ہیں، آیا یہی ان کے ذاتیات ہیں؟ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان مفہومات کے علاوہ اور ماہیات ہوں، اور یہ مفہومات ان ماہیات کے لیے عوارض اور لوازم ہوں، لیکن چونکہ یہ امر متیقن نہیں ہے کہ اور کوئی ماہیات ہیں، جو ملزوم ہیں، اور یہ مفہومات ان کو لازم ہیں، اس لیے ماتن نے ان تعریفات کو ''رسم'' سے تعبیر کیا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ آپ نے ''رسم'' کے بارے میں جو دلیل ذکر کی ہے، یہ مقام تحقیق سے بہت دور ہے، کیونکہ آپ نے کہا کہ ممکن ہے کہ ان مفہومات کے علاوہ اور کوئی ماہیات ہوں، جو ملزومات ہوں، اور یہ مفہومات ان کے لوازم ہوں، یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کلیات اعتباری امور ہیں، ہوتا یوں ہے کہ پہلے ان کے مفہومات اور تعاریف حاصل ہوتی ہیں، پھر ان مفہومات کے مقابلے میں ان کی مناسبت سے ان کے نام وضع کئے جاتے ہیں مثلاً جنس یا نوع وغیرہ نام تجویز کئے جاتے ہیں، لہذا یہ تعریفات ''حدود'' ہیں یا نہیں، اس بات کو مستلزم نہیں کہ یہ تعریفات ''رسوم'' ہیں، اس لیے مناسب یہ تھا کہ ماتن ''عرفوہ'' کہہ دیتے تا کہ کوئی اشکال نہ ہوتا، کیونکہ ''تعریف'' حد اور رسم دونوں کو شامل ہے۔

حمل کی اقسام

ماتن نے کلیات کی مثالیں ناطق، ضاحک اور ماشی سے دی ہیں، نہ کہ نطق، ضحک اور مشی سے، اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ کلی کے اپنے جزئیات پر محمول ہونے میں مناطقہ کے ہاں حمل مواطاہ معتبر ہے، نہ کہ حمل اشتقاق، چنانچہ نطق، ضحک اور مشی چونکہ انسان کے افراد پر بالمواطاہ صادق نہیں آتے، اس لیے یہ معتبر نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ زید نطق نہیں کہا جاتا۔ حمل کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حمل مواطاہ کی تعریف: وہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حمل موضوع پر واسطہ کے بغیر ہوتا ہے، جیسے الانسان

ضاحک، اس کو "حمل ھوھو" بھی کہتے ہیں۔

(۲) حمل اشتقاق کی تعریف: وہ ہوتا ہے کہ جس میں محمول کا حمل موضوع پر واسطہ کے ساتھ ہو، جیسے الانسان ذو ضحک یا ذو نطق، اس کو "حمل ھو ذو ھو" بھی کہتے ہیں۔

کلیات کا انحصار پانچ میں

حاصل کلام یہ ہے کہ کلیات پانچ میں منحصر ہیں نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام، کیونکہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کا عین ہوگی یا ان میں داخل ہوگی، یا ان سے خارج ہوگی، اگر عین ہو، تو اس کو نوع کہتے ہیں، اور اگر داخل ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوگی یا نہیں، اگر ہو، تو وہ "جنس" ہے، اور اگر نہ ہو، چاہے بالکل ہی مشترک نہ ہو یا تمام مشترک کا بعض ہو، دونوں صورتوں میں فصل ہے، اور اگر کلی اپنے ماتحت جزئیات سے خارج ہو، تو یا تو صرف ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہوگی، یہی خاصہ ہے، اور یا مختلف حقائق والے افراد پر بھی بولی جائے گی، یہ عرض عام ہے۔

معترض کہتا ہے کہ ماتن نے قال کے آخر میں جو "فالکلیات اذن خمس" کہا ہے یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ کلیات کی اقسام سات بنتی ہیں نہ کہ پانچ، وہ اس طرح کہ ماتن نے وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو اس کو لازم اور مفارق کی طرف منقسم کیا ہے، اور پھر لازم و مفارق میں سے ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی طرف منقسم کیا ہے تو چار قسمیں یہ ہوگئیں، اور تین دوسری یعنی جنس، نوع اور فصل، تو ماتن نے پھر یہ کیوں کہا کہ اب کلیات پانچ ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل دو قسمیں ہیں نہ کہ چار، کیونکہ لازم و مفارق میں سے ہر ایک خاصہ ہوگا، تو ایک قسم یہ ہوئی، اور پھر ان میں سے ہر ایک عرض عام ہوگا، تو دوسری قسم یہ ہوگئی، لہذا ماتن نے درست فرمایا کہ کلیات پانچ ہیں۔

قَالَ: الفصلُ الثالثُ فِي مَبَاحثِ الكُلِّيِّ وَالجُزئيِّ وهو خمسةٌ الأوّلُ الكليُّ قد يكونُ مُمْتَنِعَ الوجودِ فِي الخارجِ لَالِنَفسِ مفهومِ اللفظِ كشريكِ الباری عَزَّاسمُهُ وقديكونُ ممكنَ الوجودِ و لكن لا يُوجَدُ كالعنقاءِ وقد يكونُ الموجودُ منه واحدًا فقط مع إمتناعِ غيرِهٖ كالباری عَزَّاسمُهُ أوإمكانِهٖ كَالشَّمْسِ وقد يكونُ الموجودُ منه كثيرًا، إمّامتناهيًا كالكواكبِ السبعةِ السيارةِ أوْ غيرَ مُتَنَاهٍ كَالنُّفُوْسِ الناطقِ عند بعضِهِمْ۔

ترجمہ: فصل سوم کلی اور جزئی کی مباحث میں ہے، اور وہ پانچ ہیں، بحث اول: کلی کبھی خارج میں ممتنع الوجود ہوتی ہے، نہ کہ لفظ کے نفس مفہوم کی وجہ سے، جیسے شریک باری عز اسمہ، اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے لیکن پائی نہیں جاتی، جیسے عنقاء، اور کبھی اس کا صرف ایک فرد موجود ہوتا ہے، اس کے علاوہ کے

امتناع کے ساتھ، جیسے باری عزاسمہ، یا اس کے علاوہ کے امکان کے ساتھ جیسے شمس، اور کبھی اس کے افراد کثیر موجود ہوتے ہیں، متناہی ہوں جیسے کواکب سبعہ سیارہ، یا غیر متناہی ہوں، جیسے بعض مناطقہ کے نزدیک نفوس ناطقہ۔

أقُولُ: قد عرفتَ فِيْ أوّل الفصلِ الثانِي أنّ ماحَصَلَ فِي العقلِ فهو من حيثُ انه حاصلٌ فِي العقلِ إن لم يكن مانعًا من اشتراكه بين كثيرينَ فهو الكليُّ وإن كانَ مانعًا من الإشتراكِ فهو الجزئيُ فَمَنَاطُ الكليةِ والجزئيةِ إنّما هو الوجودُ العقليُّ وَأمّا أن يكونَ الكليُّ ممتنعَ الوجودِ فِي الخارجِ أوْ مُمكِنَ الوجودِ فيه فامرٌ خارجٌ عن مفهومهٖ و إلٰى هذا أشارَبقولهٖ والكليُّ قَديكونُ ممتنعَ الوجودِ فِي الخارجِ لا لِنَفْسِ مفهومِ اللفظِ يعني إمتناعَ وجودِ الكليّ أوْامكانَ وجودهٖ شيءٌ لَا يَقْتَضِيهٖ نفسُ مفهومِ الكليّ بَلْ إذَا جَرَّدَ العقلُ النظرَ إليه إحْتَمَلَ عنده أن يكونَ ممتنعَ الوجودِ فِيْ الخَارِجِ وَأن يكونَ ممكنَ الوجودِ فيه فالكليُّ إذَا نَسَبْنَاهُ إلٰى الموجودِ الخارجي إمّا أن يكونَ ممكنَ الوجودِ فِيْ الخارجِ أوْ ممتنعَ الوجودِ فِيْ الخارجِ الثانِي كشريكِ البارِى عزّ اسمُهُ والأوّلُ إمّا أنْ يكونَ موجودًا فِيْ الخَارِجِ أوْلَا، الثَّانِيْ كالعنقاءِ والأوّلُ إمّاأنْ يكونَ متعددَ الأفرادِ فِيْ الخارجِ أوْلَايكونَ متعدّدَ الأفرادِ فإنْ لم يكنْ متعدّدَ الأفرادِ فِي الخارجِ بل يكونُ مُنْحَصِرًافِيْ فردٍ واحدٍ فلايخ إمّا أنْ يكونَ مع امتناعِ غيرهٖ من الأفرادِ فِيْ الخارجِ أوْ يكونَ مع إمكانِ غيرهٖ فَالأوّلُ كَالبارِي عزَّاسمُه والثَّاني كالشَّمْسِ وإن كان له أفرادٌ متعددةٌ موجودةً فِي الخارجِ فإمّا أن يكونَ أفرادهُ متناهيةً أوْ غَيرَ متناهيةٍ والأوّلُ كالكواكبِ السيّارةِ فإنّه كليٌّ له أفرادٌ منحصرةٌ فِي الكواكبِ السبعةِ السيارةِ والثّاني كَالنفسِ الناطقةِ فإنَّ أفرادَ ها غيرُ متناهيةٍ على مذهب بعضٍ۔

ترجمہ: اقول: آپ کو فصل دوم میں معلوم ہو چکا کہ جو کچھ عقل میں حاصل ہو، اس حیثیت سے کہ وہ عقل میں حاصل ہے، اگر کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع نہ ہوتو وہ کلی ہے، اور اگر شرکت سے مانع ہو، تو وہ جزئی ہے، پس کلیت وجزئیت کا مدار صرف وجود عقلی پر ہے، رہا کلی کا خارج میں ممتنع الوجود یا ممکن الوجود ہونا، تو یہ اس کے مفہوم سے امر خارج ہے، ماتن نے اپنے اس قول: الکلی قد یکون ممتنع الوجود فی الخارج لالنفس مفہوم اللفظ'' سے اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی کلی کے وجود کا امتناع یا امکان ایک ایسی شی ہے جس کا کلی کا نفس مفہوم مقتضی نہیں، بلکہ جب عقل اس کو نفس مفہوم کے لحاظ سے دیکھے تو اس کے نزدیک خارج میں ممتنع الوجود بھی ہوسکتی ہے، اور ممکن الوجود بھی۔

چنانچہ جب ہم کلی کو وجود خارجی کی طرف منسوب کریں، تو وہ خارج میں ممکن الوجود ہوگی یا ممتنع الوجود، ثانی جیسے شریک باری تعالیٰ، اور اول، موجود فی الخارج ہوگی یا نہیں، ثانی، جیسے عنقاء، اور اول یا خارج میں متعدد الافراد ہوگی یا غیر متعدد الافراد، اگر خارج میں متعدد الافراد نہ ہو بلکہ فرد واحد میں منحصر ہو، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، خارج میں دیگر افراد کے امتناع کے ساتھ ہوگی یا ان کے امکان کے ساتھ، اول جیسے باری عزاسمہ، اور ثانی جیسے شمس، اور اگر خارج میں اس کے متعدد افراد موجود ہوں تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی، اول جیسے کواکب سیارہ، کیونکہ یہ کلی ہے جس کے افراد سات ستاروں میں منحصر ہیں، اور ثانی جیسے نفس ناطقہ کیونکہ اس کے افراد بعض حکماء کے مذہب کے مطابق غیر متناہی ہیں۔

فصل ثالث مباحث کلی میں

فصل ثانی میں معانی مفردہ سے بحث تھی کہ وہ شی جو عقل میں آئے، اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ کثیر افراد کے درمیان صادق آنے سے مانع ہوگی یا نہیں، اگر ہو، تو وہ جزئی ہے، ورنہ کلی ہے، گویا کلیت و جزئیت کا مدار عقل پر ہے، کیونکہ عقل کلیت و جزئیت کے مفہوم کے لوازم بینہ میں سے ہے، یعنی جب بھی کوئی شی عقل میں آتی ہے، تو عقل ان میں سے بعض افراد پر کلی کا اور بعض پر جزئی کا حکم لگاتی ہے، اس سے قطع نظر کہ خارج میں وہ ممتنع الوجود ہے یا ممکن الوجود، کیونکہ خارج میں اس کا امکان یا امتناع کلی کے نفس مفہوم سے ایک خارجی امر ہے، چنانچہ ماتن نے بھی اپنے اس قول: والکلی ......لانفس مفہوم اللفظ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ کلی کا نفس مفہوم کے لحاظ سے کثیر افراد پر صادق آنا ممتنع نہیں ہے، اس لیے کہ کلی کے وجود کا امکان یا امتناع ایک ایسی شی ہے جس کا کلی کا نفس مفہوم تقاضا نہیں کرتا، ہاں اگر عقل اس شی کی طرف مستقل طور پر غور وفکر کرے تو اس وقت عند العقل اس کلی کا خارج میں ممکن الوجود یا ممتنع الوجود ہونے کا احتمال ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا شریک، جب ذرا غور کیا جائے تو معلوم ہوگا، کہ اس کا کوئی شریک فی الخارج نہیں ہے۔

کلی وجود خارجی کے لحاظ سے

کلی خارج میں ممکن الوجود ہوگی یا ممتنع الوجود، ثانی جیسے شریک باری تعالیٰ اور اول کی دو صورتیں ہیں یا تو خارج میں اس کے افراد متعدد ہوں گے یا نہیں، اگر نہ ہوں بلکہ وہ فرد واحد میں ہی منحصر ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو خارج میں مع امتناع الغیر ہوگی جیسے باری تعالیٰ، یا مع امکان الغیر جیسے سورج، اور اگر خارج میں اس کے افراد متعدد ہوں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے افراد متناہی ہوں گے جیسے کواکب سبعہ، یا غیر متناہی جیسے بعض حکماء کے نزدیک نفس ناطقہ۔

قال: الثَّانِيْ إذَا قلنا الحيوانُ مثلًا بأنَّه كليٌّ فههُنَا أمورٌ ثلثَةٌ: الحيوانُ من حيث هو هو وكونُهٗ كليًّا والمركَّب منهما طبعيًّا يُسمّٰى كُلّيًّا طبعيًّا والثاني يسمّٰى كليا منطقيا

والثالثُ يسمى كليا عقليا والكليُ الطبعيُ موجودَ فِي الخارجِ لأنّه جزءٌ من هذاالحيوانِ الموجودِ في الخارجِ وجزءُ الموجودِ موجودٌ فِي الخارجِ وأمّا الكليانِ الأخِيْرانِ ففي وجودِهم في الخارجِ خلافٌ والنَّظَرُ فيه خارجٌ عن المنطقِ۔

ترجمہ: دوسری بحث یہ ہے کہ جب ہم مثلاً حیوان کے بارے میں یہ کہیں کہ یہ کلی ہے، تو یہاں تین امور ہیں، اول: حیوان من حیث ھوھو (حیوان اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ہے) دوم: اس کا کلی ہونا، ان دونوں کا مجموعہ، اول کو کلی طبعی، دوم کو کلی منطقی، اور سوم کو کلی عقلی کہتے ہیں، اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے، کیونکہ وہ موجود فی الخارج حیوان کی جزء ہے، اور موجود کا جزء خارج میں موجود ہوتا ہے، اور آخری دونوں کلیوں کے خارج میں موجود ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس کے متعلق بحث منطق سے خارج ہے۔

أقول: إذَا قُلنا الحيوانُ مثلًا كليٌّ فهناك أمورٌ ثَلٰثَةٌ الحيوانُ من حيثُ هُوَ هُوَ و مفهومُ الكليِّ من غيرِ إشارةٍ إلى مادةٍ من المواد والحيوانُ الكليُّ وهو المجموعُ المركبُ منهما أي من الحيوانِ والكليِّ والتغايرُ بين هذه المفهوماتِ ظاهرٌ فإنّه لو كان المفهومُ مِنْ احدِهما عينَ المفهومِ من الآخرِ لزم من تعقّلِ احدهما تعقلَّ الآخرِ وليس كذلك فإن مفهومَ الكليِّ مالايمنع نفسُ تصورهٖ عن وقوعِ الشركةِ فِيهِ ومفهومُ الحيوانِ الجسمُ النامِيُ الحساسُ المتحركُ بالارادةِ وَ مِنَ الْبَيِّنِ جوازُ تعقّلِ احدِهما مع الذهولِ عن الآخرِ فالأوّل يسمّى كليًّا طَبْعِيًّا لأنّه طَبِيْعَةٌ من الطبائع أولأنّه موجودٌ فِي الطبيعةِ فِيْ الخارجِ والثانِيْ كليًّا منطقيًا لأنَّ المنطقِيَ إنَّمَا يُبحَثُ عنه وما قال إن الكليَ المنطقيَّ كونُهٗ كليًّا، فيه مساهلةٌ إذالكليةُ إنّماهي مبدأه والثالثُ كليًّا عقليًّا لعدم تحققهٖ إلّافِي العقلِ وإنَّمَا قال الحيوانُ مثلاً لأنَّ اعتبارَهذه الامورِ الثلٰثةِ لايختصُّ بالحيوانِ ولا بمفهومِ الكليِّ بل يتناولُ سائرَالماهياتِ ومفهوماتِ الكلياتِ حتى إذا قلنا الانسانُ نوعٌ حَصَلَ عندنا نوعٌ طبعيٌ ونوعٌ عَقليٌ وكذلك في الجنسِ والفصلِ وغيرِ هما والكليُّ الطبعيُ موجودٌ في الخارجِ لأنّ هذاالحيوانَ موجودٌ والحيوانُ جزءٌ من هذاالحيوانِ الموجودِ وجزءُ الموجودِ موجودٌ فالحيوانُ موجودٌ هُو الكليُ الطبعيُ وأمّا الكليانِ الأخيرانِ أي الكليُّ المنطقيُّ والكليُّ العقليُ ففي وجودِهما في الخارجِ خلافٌ والنظرُ فِي ذلك خارجٌ عن الصَّنَاعَةِ لأنّه من مسائلِ الحكمةِ الإلٰهيةِ الباحثةِ عن احوالِ الموجودِ ومن حيث أنّه موجودٌ وهذا مشتركٌ بينهما و بينَ الكليِّ الطبعِي فلا وجهَ لإيرادهٖ ههنا

وَإحَالَتِهِمَا علی علمٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اقول: جب ہم مثلاً ''الحیوان کلی'' کہیں تو یہاں تین امور ہیں، ایک حیوان من حیث ھوھو، اور ایک کلی کا مفہوم، کسی مادے کی طرف اشارے کے بغیر، اور ایک الحیوان الکلی، یہی وہ مجموعہ ہے جو الحیوان اور الکلی سے مرکب ہے، اور ان مفہومات کے درمیان تغایر ظاہر ہے، کیونکہ اگر ان میں سے ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم ہو تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم آئے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا نفس تصور اس میں شرکت کے وقوع سے مانع نہ ہو، اور حیوان کا مفہوم جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ ہے، اور ان میں سے ایک کا تعقل دوسرے سے ذہول ہونے کے ساتھ ایک واضح بات ہے پس اول کو کلی طبعی کہتے ہیں کیونکہ وہ حقائق میں سے ایک حقیقت ہے یا اس لئے کہ وہ خارج میں موجود ہے اور دوم کو کلی منطقی کہتے ہیں، کیونکہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے، اور ماتن نے جو ''الکلی المنطقی کونہ کلیا'' (کلی منطقی کا کلی ہونا) کہا ہے، اس میں مساہلت ہے، کیونکہ کلیت کلی کا مبداء ہے، اور سوم کو کلی عقلی کہتے ہیں، کیونکہ اس کا صرف عقل میں تحقق ہے۔

اور ''الحیوان مثلاً'' اس لیے کہا ہے کہ ان تین امور کا اعتبار نہ حیوان کے ساتھ خاص ہے، اور نہ کلی کے مفہوم کے ساتھ بلکہ یہ اعتبار تمام ماہیات اور مفہومات کو شامل ہے، یہاں تک کہ جب ہم ''الانسان نوع'' کہیں تو ہم کو نوع طبعی، نوع منطقی اور نوع عقلی حاصل ہوگی، اسی طرح جنس و فصل وغیرہ میں ہے۔

اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے، کیونکہ ''ھذا الحیوان'' (محسوس جزئی) موجود ہے، اور حیوان اس (خاص) حیوان کا جزء ہے جو موجود ہے، اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے، اس لیے حیوان موجود ہے، اور یہی کلی طبعی ہے اور آخری دو کلیاں یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے خارج میں موجود ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس سے بحث کرنا فن سے خارج ہے، کیونکہ یہ حکمت الہیۃ کے مسائل سے ہے، جو موجود من حیث انہ موجود کے احوال سے بحث کرتی ہے، اور یہ وجہ ان دونوں اور کلی طبعی کے درمیان مشترک ہے، اس لیے یہاں کلی طبعی کے ذکر کرنے اور کلی منطقی و عقلی کو دوسرے علم کے حوالے کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

کلی طبعی، منطقی و عقلی

گذشتہ قال میں یہ بات گذری ہے کہ فصل ثالث مباحث کلی میں ہے اور وہ مباحث پانچ ہیں، چنانچہ اس قال میں دوسری بحث کا ذکر کر رہے ہیں۔

ماتن فرماتے ہیں کہ جب ہم مثلاً ''حیوان'' بولتے ہیں تو ہمیں امور ثلثہ حاصل ہوتے ہیں (۱) حیوان من حیث ھو یعنی حیوان اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ہے، یعنی اس کی ماہیت (۲) حیوان کا کلی ہونا یعنی کلی کا مفہوم اس

کے مادوں یعنی انسان وغیرہ سے قطع نظر (۳) حیوان (ماہیت) اور کلی کا مرکب مجموعہ جیسے الحیوان الکلی ان امور ثلثہ کے درمیان فرق بالکل ظاہر ہے، کیونکہ اگر ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کا عین ہوتو اس سے لازم آئے گا کہ ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل ہو، جبکہ ایسا ہے نہیں، اس لیے کہ کلی کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے وقوع سے مانع نہ ہو، اور حیوان کا مفہوم ہے کہ وہ ایک بڑھنے والا، محسوس کرنے والا اور ارادے سے حرکت کرنے والا جسم ہے، اس بناء پر ایک کے تعقل اور سمجھنے سے دوسرے کا تعقل نہیں ہوسکتا، ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک کا تو تعقل ہو اور دوسرے سے ذہول ہو، تو معلوم ہوا کہ ان مفہومات کے درمیان تغایر ہے، ان تین میں سے پہلے کو کلی طبعی، دوسرے کو کلی منطقی اور تیسرے کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ

کلی طبعی کو طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبیعت کے معنی ماہیت کے ہیں، یا اس وجہ سے کہ وہ موجود فی الخارج ہے۔ کلی منطقی کو منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے۔

متن میں ہے ''وکونہ کلیا'' اس عبارت میں تسامح ہے، کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی منطقی کلی کے کلی ہونے کو کہتے ہیں، اور یہ صحیح نہیں، اس لیے کہ کلی مشتق کے درجہ میں ہے، اور کلیت کلی کا مبدا ہے، یہی وجہ ہے کہ شارح نے ''مفہوم الکلی''، فرمایا تا کہ کوئی اعتراض نہ ہو۔

کلی عقلی کو عقلی اس واسطے کہتے ہیں کہ وہ صرف عقل میں متحقق ہوتی ہے، خارج میں نہیں۔

فائدہ: ماتن وشارح نے للحیوان کے ساتھ ''مثلاً'' اس لیے بڑھایا ہے تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ امور ثلثہ کا اعتبار صرف اسی مادہ یعنی حیوان کے ساتھ ہی خاص ہے، جبکہ یہ اعتبار تو دیگر ماہیات اور کلیات میں بھی پایا جاتا ہے، جیسے الانسان نوع میں انسان من حیث ھو ھو، نوع طبعی ہے، اور کلی ہونے کی حیثیت سے نوع منطقی ہے، اور دونوں کا مجموعہ نوع عقلی ہے، اسی طرح جنس، فصل اور خاصہ وغیرہ میں بھی یہ اعتبار پایا جاتا ہے۔

کلی طبعی خارج میں موجود ہے

کلی طبعی خارج میں پائی جاتی ہے یا نہیں، اس بارے میں تین قول ہیں:

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ کلی طبعی مستقلا خارج میں موجود ہوتی ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہیں بلکہ صرف اس کے افراد پائے جاتے ہیں، کیونکہ اگر خارج میں اس کا وجود تسلیم کرلیا جائے تو پھر شی واحد کا کلی طبعی اور جزئی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ صفات متضادہ ہیں، اس لیے اس کے صرف افراد خارج میں پائے جاتے ہیں۔

(۳) بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ وہ صرف افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے، یہ قول زیادہ صحیح ہے، چنانچہ ماتن

وشارح نے بھی یہی فرمایا، کیونکہ جب خارج میں ھذا الحیوان موجود ہے تو صرف حیوان جو اس کا جزء ہے، وہ بھی موجود ہوگا کیونکہ موجود کا جزء موجود ہوتا ہے، لہذا حیوان جو کہ کلی طبعی ہے وہ بھی موجود ہوگا، تو معلوم ہوا کہ کلی طبعی مستقلا نہیں بلکہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

کلی منطقی و عقلی کا وجود فی الخارج

کلی منطقی و عقلی کے وجود خارجی کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس میں نظر و فکر اس فن سے ایک خارجی امر ہے، کیونکہ اس کا تعلق حکمت الٰہیۃ سے ہے، جس میں احوال الموجود من حیث انہ موجود سے بحث کی جاتی ہے۔

معترض کہتا ہے کہ کلی طبعی بھی تو حکمت الٰہیۃ کے مسائل سے ہے، اس کی تو آپ نے موجود فی الخارج ہونے کی دلیل بیان کردی، آخر ان دو کو کیوں چھوڑ دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے دلائل طویل ہیں، اس لیے ان کے بیان سے صرف نظر کیا گیا، جبکہ کلی طبعی کے وجود خارجی کی دلیل ان کے مقابلے میں مختصر تھی، اس لیے اسے بیان کردیا۔

قال: الثَّالِثُ الكليانِ متساويانِ إنْ صَدَقَ كلُّ واحدٍ منهما علٰى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عليه الآخَرُ كالانسانِ والناطقِ وبينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقًا إن صدقَ اَحدُهما على كل مايصدقُ عليه الآخرُ من غيرِ عكسٍ كالحيوانِ والانسانِ وبينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ إنْ صدق كلٌّ منهما على بعضِ ما صَدَقَ عليه الآخرُ فقط كالحيوانِ والابيضِ ومتباينانِ إن لم يصدقْ شيء منهما على شيء مِمَا يصدقُ عليه الآخَرُ كالانسانِ والفرسِ۔

ترجمہ: تیسری بحث یہ ہے کہ دو کلیاں متساوی ہوں گی اگر ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہو جیسے انسان اور ناطق، اور ان میں عموم وخصوص مطلق ہوگا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے ہر ایک پر عکس کے بغیر صادق ہو، جیسے حیوان اور انسان، اور ان میں عموم وخصوص من وجہ ہوگا اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ہر ایک دوسرے کے بعض پر صادق ہو، جیسے حیوان اور ابیض، اور متبائنان ہوں گی اگر ان میں سے کوئی دوسری کے کسی پر صادق نہ ہو جیسے انسان اور فرس۔

أقولُ: النِّسَبُ بين الكليينِ منحصرةٌ فِي أربعةِ التَّساوِىْ والعُمُومُ والخصوصُ المطلقُ والعمومُ والخصوصُ من وجهٍ والتباين وذلک لأنّ الكليَّ إذا نُسِبَ الٰى كليٍ آخرَ فإمَّا أن يصدقا على شيءٍ واحدٍ أوْلَمْ يصدقافإن لم يصدقا على شيءٍ اصلافهما متباينانِ كالانسانِ والفرسِ فإنّه لايصدق الانسانُ علٰى شيءٍ من أفرادِ الفرسِ وبالعكسِ وإن صدقا على شيءٍ فلايخ إمّا أن يصدقَ كُلٌّ منهما علٰى كل

مـايـصدق عليه الآخرُ أوْلا يصدقُ فإنْ صدقًا فهما متساويانِ كا لانسانِ والناطقِ فإنّ كـلَّ مـايـصـدق عـلـيـه الانسانُ يصدق عليه الناطقُ وبالعكسِ وإن لم يصدق فإمَّا أنْ يـصدقَ احدُهما على كلِّ ماصدق عليه الآخرُ من غيرِ عكسٍ أولا يصدقَ فإنْ صَدَقَ كَـانَ بيـنـهـمـا عـمـومٌ وخصوصٌ مطلقًا والصادقُ على كل ما صدق عليه الآخرُأعمُّ مـطـلـقًـا والآخراخصُّ مطلقًا كا لانسانِ والحيوانِ فإنّ كلَّ انسانٍ حيوانٌ وليس كلُّ حيـوانٍ انسـانًـا وإن لـم يـصـدقْ كـان بينهما عمومٌ و خصوصٌ من وجْهٍ وكلُّ واحدٍ منهما اعمُّ من الآخرِ من وجهٍ واخصُّ من وجهٍ فانهما لَمَّاصدقا على شيءٍ ولم يصدقْ احـدُهـمـا عـلـى كلِّ ما صدق عليه الآخَرُ كان هناك ثلثُ صورٍ احدٰ ها ما يجتمعانِ فيها عـلـى الـصـدقِ والثـانيةُ مـا يصدقُ فيها هذا دون ذاكَ والثالثةُ ما يصدق فيها ذاكَ دون هـذا كـالـحيـوانِ والابيـضِ فـانهـمـا يصدقانِ معا على الحيوانِ الابيضِ ويصدق الحيوانُ بدونِ الابيضِ على الحيوانِ الاسودِ و بالعكسِ فِي الجمادِالابيضِ فيـكـونُ كُلُّ واحدٍ منهما شا ملًالِلآخَرِو غيرِهِ فالحيوانُ شاملٌ للأبيضِ وغيرِ الابيضِ والابيـضُ شـامـلٌ لـلـحيوانِ وغيرِ الحيوان فباعتبارِأنّ كلَّ واحدٍ منهما شاملٌ للآخَرِ يـكـون اعـمَّ مـنـه وبـاعتبارِأنّه مشمولٌ له يكونُ أخصَّ منه فمرجعُ التباينِ الكليّ إلى سـالبتينِ كليتينِ من الطرفينِ كقولنا لاشيء مِمّا هو انسانٌ فهو فرسٌ ولاشيء مما هو فـرسٌ فهـو انسـانٌ والتساوى الى موجبتينِ كليتين كقولنا كلُّ ماهوانسانٌ فهو ناطقٌ وكـلُّ مـاهـو نـاطـقٌ فهـو انسـانٌ والـعمومُ المطلقُ إلى موجبةٍ كليةٍ من احدِ الطرفيينِ وسـالبةٍ جـزئيةٍ مـن الـطـرفِ الآخَرِ كقولنا كلُّ مَا هو انسانٌ فهو حيوانٌ وليس بعضُ مـاهـو حيـوانٌ فهـو انسـانٌ والـعـمـومُ مـن وجهٍ إلى سالبتينِ جزئيتينِ وموجبةٍ جزئيةٍ كـقولنا بعضُ ماهو حيوانٌ هو ابيضُ وليس بعض ماهو حيوانٌ هو ابيضٌ وليس بعضُ مـاهـو ابيـضُ هـو حيـوانٌ وإنَّـمـا اُعْتُبِـرَتِ النسبُ بين الكليينِ دون المفهومينِ لأن الـمـفهـومـيـنِ إمّـا كـليـانِ أوجـزئـيـانِ أو كـلـيٌّ وجزئيٌ والنسبُ الاربعُ لاتتحقق فى الـقـسـمـيـنِ الاخيرينِ أمَّا الجزئيانِ فلأنّهما لايكونان إلامُتَبَاينينِ وأمّا الجزئيُ والكليُ فـلأن الـجـزئـيَ إنْ كـان جـزئيًّـا لـذلک الـكليّ يكونُ اخصَّ منه مطلقًا وإن لم يكنْ جزئيًاله يكونُ مباينًا لَهُ۔

اقول: دوکلیوں میں نسبتیں چار میں منحصر ہیں یعنی تساوی، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ اور تباین میں، اس لیے کہ جب ایک کلی کو دوسری کلی کی طرف منسوب کریں تو وہ دونوں یا تو شی واحد پر صادق ہوں گی یا صادق نہ ہوں گی، اگر وہ دونوں شی پر بالکل صادق نہ ہوں تو وہ متبائنین ہیں، جیسے انسان اور فرس،

اس لیے کہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں اور فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں۔

اور اگر دونوں کلیاں کسی شی پر صادق ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہوگی یا نہ ہوگی، اگر دونوں صادق ہوں تو وہ متساویین ہیں، جیسے انسان اور ناطق، کیونکہ جس پر انسان صادق آتا ہے، اس پر ناطق بھی صادق آتا ہے، اسی طرح اس کا عکس ہے، اور اگر صادق نہ ہو تو یا تو ان میں سے ایک اس پر صادق ہوگی جس پر دوسری صادق ہے بلا عکس، یا صادق نہ ہوگی، پس اگر صادق ہو تو ان میں عموم وخصوص مطلق ہوگا، اور جو، ہر اس پر صادق ہو جس پر دوسری صادق ہے وہ اعم مطلق ہوگی، اور دوسری اخص مطلق جیسے انسان اور حیوان کیونکہ ہر انسان حیوان ہے، لیکن ہر حیوان انسان نہیں، اور اگر صادق نہ ہو تو ان میں عموم وخصوص من وجہ ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک دوسری سے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہوگی، کیونکہ جب وہ دونوں ایک شی پر صادق ہیں اور ان میں سے کوئی ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق نہیں، تو یہاں تین صورتیں ہوں گی، ایک وہ جس میں دونوں صدق پر مجتمع ہوں، دوم وہ جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ، سوم وہ جس میں وہ صادق ہو نہ کہ یہ، جیسے حیوان اور ابیض، کیونکہ یہ دونوں سفید حیوان پر صادق ہیں، اور حیوان ابیض کے بغیر سیاہ حیوان پر صادق ہے، او جماد ابیض میں اس کا عکس ہے (سفیدی پائی جارہی ہے لیکن وہاں حیوان نہیں) پس ان میں سے ہر ایک دوسری کو اور اس کے غیر کو شامل ہوگی، چنانچہ حیوان ابیض اور غیر ابیض کو شامل ہے، اور ابیض (سفیدی) حیوان اور غیر حیوان کو شامل ہے، تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو شامل ہے، اعم ہوگی، اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے کے لیے مشمول ہے، اخص ہوگی۔

پس تباین کا مرجع سلب طرفین سے دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے لا شی مما هو انسان فهو فرس، ولا شی مما هو فرس فهو انسان، اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل ماهو انسان فهو ناطق، وکل ماهو ناطق فهو انسان، اور عموم وخصوص مطلق کا مرجع ایک جانب سے موجبہ کلیہ کی طرف ہے اور دوسری جانب سے سالبہ جزئیہ کی طرف جیسے کل ماهو انسان فهو حیوان ولیس بعض ماهو حیوان فهو انسان اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالبہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے بعض ماهو حیوان هو ابیض اور لیس بعض ماهو حیوان هو ابیض، اور لیس بعض ماهو ابیض هو حیوان۔

دو نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں میں کیا گیا نہ کہ دو مفہوموں میں، اس واسطے کہ دونوں مفہوم کلی ہوں گے یا جزئی، یا ایک کلی اور ایک جزئی، آخری دونوں قسموں میں چاروں نسبتیں متحقق نہیں ہوتیں، جزئیین میں تو اس لیے کہ یہ نہیں ہوتیں مگر متباینین، اور جزئی وکلی میں اس لیے کہ وہ جزئی اگر اسی کلی کے لیے جزئی ہو تو وہ اس سے اخص مطلق ہوگی، اور اگر اس کے لیے جزئی نہ ہو، تو اس سے مباین ہوگی۔

کلیین کے درمیان چار نسبتیں

تیسری بحث: اس میں دوکلیوں کے درمیان چار نسبتوں کا ذکر کر رہے ہیں،

وجہ حصر: دوکلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے گی یا نہیں، اگر صادق نہ آئیں تو انہیں متبائنین کہتے ہیں، جیسے انسان اور فرس کے درمیان تباین کی نسبت ہے، انسان فرس کے کسی فرد پر، اور فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

اگر صادق آئیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے گی یا نہیں، اگر آئے تو انہیں متساویین کہتے ہیں، اگر نہیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو ایک کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے، لیکن دوسری پہلی کے ہر ہر فرد پر صادق نہ آئے اس کو عموم وخصوص مطلق کہتے ہیں، جیسے حیوان اور انسان، چنانچہ حیوان انسان کے ہر فرد پر صادق ہے لیکن انسان حیوان کے ہر فرد پر صادق نہیں، حیوان کو اعم مطلق اور انسان کو اخص مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر پہلی کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے، اسی طرح دوسری کلی بھی ہو تو اس کو عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں، اس میں دراصل تین مادے ہوتے ہیں، ایک اجتماعی اور دو افتراقی، مادہ اجتماعیہ اس طرح ہے کہ شی واحد مثلاً حیوان بھی ہو اور ابیض بھی جیسے بگلا یا سفید بیل یا کبوتر وغیرہ، اور مادہ افتراقی اس طرح کہ حیوان ہو لیکن ابیض نہ ہو جیسے سیاہ بکری، بھینس وغیرہ، اور دوسرا مادہ افتراقی اس طرح کہ ابیض ہو لیکن حیوان نہ ہو جیسے سفید گاڑی، دیوار یا سفید کپڑا، ان میں سے ہر ایک من وجہ اعم ہے اور من وجہ اخص ہے، اعم ہے شامل ہونے کے اعتبار سے جیسے حیوان ابیض اور غیر ابیض دونوں کو شامل ہے، اور ابیض حیوان اور غیر حیوان دونوں کو شامل ہے، اور ہر ایک اخص ہے مشمول لہ کے اعتبار سے، جیسے حیوان ابیض کا مشمول ہے، اور ابیض حیوان کا مشمول ہے، تو چونکہ ان میں سے ہر ایک من وجہ اعم اور من وجہ اخص ہے اس لیے اس کو عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں۔

نسب اربعہ کے مراجع

شارح ان نسبتوں کی مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ متبائنین سے ہمیں دو سالبہ کلیہ قضیے حاصل ہوتے ہیں جبکہ طرفین کو سلب کر لیا جائے، جیسے انسان وفرس کے درمیان تباین کی نسبت ہے، ان کا سلب ہے لا انسان، ولا فرس تو اس سلب سے دو سالبہ کلیہ برآمد ہوتے ہیں (۱) لا شی مما هو انسان فهو فرس (کوئی انسان گھوڑا نہیں) (۲) لا شی مما هو فرس فهو انسان (کوئی فرس انسان نہیں)۔

متساویین سے دو موجبہ کلیہ قضیے برآمد ہوتے ہیں جیسے ناطق اور انسان کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اس سے دو موجبہ کلیہ حاصل ہوئے (۱) کل ما هو انسان فهو ناطق (۲) وکل ما هو ناطق فهو انسان۔

اورعموم وخصوص مطلق میں ایک طرف سے موجبہ کلیہ اور دوسری طرف سے سالبہ جزئیہ حاصل ہوتا ہے، پہلے کی مثال: کل ماھو انسان فھو حیوان اوردوسرے کی مثال لیس بعض ماھو حیوان فھو انسان (بعض حیوان انسان نہیں)۔

اورعموم وخصوص من وجہ سے تین قضیے برآمد ہوتے ہیں (۱) موجبہ جزئیہ: بعض ماھو حیوان فھو ابیض، اوردوسالبہ جزئیہ (۲) لیس بعض ماھو حیوان فھو ابیض (۳) ولیس بعض ماھو ابیض فھو حیوان۔

نسبتوں کا اعتبار صرف کلیین میں کیوں

ماتن وشارح نے چاروں نسبتوں کا اعتبار صرف کلیین میں کیا ہے، اس پر معترض کہتا ہے کہ بین الکلیین کیوں فرمایا، بین المفہومین کیوں نہیں فرمایا تاکہ جزئیات بھی اس میں شامل ہوجاتیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کلیین کے بجائے مفہومین کہہ دیا جاتا تو اس طرح پھر ہمارے سامنے تین صورتیں آتی ہیں یا تو مفہومین سے کلیین مراد ہوں یا جزئیین یا کلی وجزئی، اگر کلیین مراد ہوں تو اس صورت میں چاروں نسبتیں متحقق ہوجاتی ہیں، لیکن آخری دونوں قسموں میں مکمل چاروں نسبتیں متحقق نہیں ہوسکتیں، چنانچہ اگر جزئیین مراد لی جائیں تو وہاں صرف تباین کی نسبت ہوگی، لیکن باقی نسبتیں اس میں ثابت نہیں ہوں گی۔

اوراگر کلی وجزئی مراد لیا جائے تو پھر اس کی دوصورتیں ہیں کہ جزئی کلی کا فرد ہوگی یا غیر ہوگی، اگر فرد ہو تو عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اوراگر غیر ہے تو تباین کی نسبت ہے، باقی دو نسبتیں نہیں پائی جاسکتیں، تو چونکہ جزئیین یا کلی وجزئی کی صورت میں چاروں نسبتیں متحقق نہیں ہوسکتیں، اس لیے کلیین فرمایا گیا، اس وجہ سے کہ اس میں چاروں نسبتیں متحقق ہیں۔

قَالَ: و نَقِيْضَا الْمُتَسَاوِيينِ مُتساويانِ وَإلَّالَصدقَ اَحدُهما علٰى بعضِ مَا كذبَ عَليهِ الأخرُ فَيَصْدقُ احدُ المتساويينِ علٰى ماكذبَ عليهِ الآخرُو هُوَ مَح ونَقِيضُ الاعمِّ من شيءٍ مطلقًا أخصُّ مِنْ نقيضِ الأخصِّ مطلقًا لصدقِ نقيضِ الاخصِّ مطلقاً علىٰ كُلِّ مَا يصدُقُ عليه نقيضُ الاعمِّ مِنْ غيرِ عكسٍ امَاالاوّلُ فَلِأنَّهُ لَو لَا ذٰلِكَ لصدقَ عَيْنُ الأخصِّ علٰى بَعضِ مَاصدقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الأعَمِّ وذٰلِكَ مُسْتَلْزِمٌ لِصدقِ الأخصِّ بدون الاعَمِّ وإنَّهُ مح وأمَّا الثَّانِيْ فَلِأنَّهُ لَو لَا ذٰلِكَ لَصدقَ نقيضُ الأعَمِّ علىٰ كُلِّ مَا يصدُقُ عليهِ نقيضُ الأخصِّ وذلكَ مُسْتَلْزِمٌ لِصدقِ الأخصِّ عَلىٰ كُلِّ الأعَمِّ وهُوَ مَح وَالأعَمُّ مِنْ شيءٍ مِنْ وَجْهٍ ليس بَيْنَ نَقِيضيهِمَا عُمومٌ اصلًا لِتَحقُّقِ هٰذاالعمومِ بَيْنَ عَيْنِ الأعَمِّ مُطْلَقًا وَنَقِيْضِ الأخصِّ مَعَ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ بَيْنَ نَقِيْضِ الأعَمِّ مُطلقًا وعَيْنِ الأخصِّ

ونقيضا المتباينين مُتباينان تَبايُنًا جُزئيًّا لِأنَّهُمَا إنْ لَمْ يصدقَا معًا اصلًا كا للاوجودِ واللاعدمِ كانَ بينهُمَا تباينٌ كليٌّ وإن صدقامعًا كا للانسانِ واللافرسِ كان بينهما تباينٌ جزئيٌّ ضرورةَ صدقِ احدِالمتبائنين مع نقيضِ الاخَرِ فقط فالتباينُ الجزئيُ لازمٌ جزمًا۔

متساوین کی نقیضین متساوین ہیں ورنہ ان میں سے ایک، بعض ان افراد پر صادق ہوگی جن پر دوسری کاذب ہے، اور یہ محال ہے تو متساوین میں سے ایک اس پر صادق آئے گی، جس پر دوسری کاذب ہے اور یہ محال ہے، اور اعم مطلق کی نقیض نقیض اخص سے اخص مطلق ہے کیونکہ اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر اعم کی نقیض صادق آئے، اس کے عکس کے بغیر، بہر حال اول سو وہ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اخص کی عین ان بعض افراد پر صادق ہوگی، جن پر اعم کی نقیض صادق ہے، اور یہ اعم کے بغیر اخص کے صدق کو مستلزم ہے، جو محال ہے، رہا امر ثانی تو وہ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اعم کی نقیض تمام ان افراد پر صادق آئے گی، جن پر اخص کی نقیض صادق ہے، اور یہ اعم کے تمام افراد پر اخص کے صدق کو مستلزم ہے، جو محال ہے، اور اعم من وجہ کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں، کیونکہ اس قسم کا عموم اعم مطلق کے عین اور اخص کی نقیض کے درمیان متحقق ہے، اعم مطلق کی نقیض اور اخص کے عین کے درمیان تباین کلی ہونے کے باوجود، اور متبائنین کی نقیضین متبائنین ہیں تباینا جزئیا اس لیے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ (ایک شی پر) صادق نہ ہوں جیسے لا وجود اور لا عدم تو ان میں تباین کلی ہوگا، اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ صادق ہوں جیسے لا انسان اور لا فرس تو ان میں تباین جزئی ہوگا، کیونکہ متبائنین میں سے ایک صرف آخر کی نقیض کے ساتھ صادق ہے، لہذا یقیناً تباین جزئی لازم ہے۔

اقول: لـمَّا فرَغَ مِن بيانِ النسَبِ الاربعِ بَين العينَينِ شرعَ فِي بيانِ النُّسبِ بَينِ النقيضينِ فَنَقيضا المتساويينِ مُتساويانِ أى يصدُقُ كلُّ واحدٍ مِّنْ نقيضَي المُتساوِيَيْنِ علٰى كُلِّ مَا يصدقُ عليهِ نقيضُ الآخَرِ وإلَّا لَكذبَ احدُ النقيضينِ علٰى بعضِ ماصَدقَ عليهِ نَقِيضُ الآخَرِ لكنّ ما يَكذِبُ عليهِ أحدُ النقيضَينِ يَصدُقُ عليهِ عَينُهُ وإلَّالَكَذَبَ النَّقِيضانِ فَيَصدُقُ عَينُ احد المتساويينِ علٰى بَعضِ نَقِيضِ الآخَرِ وهُوَ يَستلزِمُ صِدقَ اَحدِالمتساوِيَيْنِ بدُونِ الآخرِ وهذاخُلفٌ مَثَلًا يَجبُ يصدقُ كلُّ لاانسانٌ لاناطقٌ وكل لا ناطقٍ لاانسانٌ والالكانَ بعضُ اللاانسان ليس بلَا ناطقٍ فيكونُ بعضُ اللاانسانِ ناطقًا وبعضُ الناطقِ لاانسانًا وهُوَ محالٌ و نَقِيضُ الاعمِّ مِن شيءٍ مطلقًا اَخصُّ من نقيضِ الاخصِّ مُطلقًا أى يصدقُ نقيضُ الأخصِّ عَلىٰ كُلِّ مَا يَصدِقُ عَلَيهِ نَقِيضُ الأعَمِّ وليسَ كُلَّمَا صَدَقَ عليهِ نقيضُ الاخصِّ يصدُقُ عليه نَقِيضُ

الأعَمّ أمّا الأوّلُ فلأنّه لو لم يصدقْ نقيضُ الأخصّ علٰى كُلِّ مَا يَصدُقُ عليه نقيضُ الأعَمّ يَصدُقُ عَيْنُ الأخَصّ علٰى بَعْضِ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الأعَمّ فَيَصْدُقُ الاخصُّ بدون الأعَمّ وهو مح كما تَقُوْلُ يَصْدُقُ كُلُّ لا حيوان لاانسان وإلّالَكَانَ بعضُ اللاحيوانِ انسانًا فبعضُ الإنسانِ لا حيوانٌ هذا خُلْفٌ ۔

وأمّا الثاني فلأنه لو لم يصدقْ قولُنا ليس كلّمَا صَدَقَ عليه نقيضُ الأخَصّ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الأعَمّ لَصَدَقَ نَقيضُ الأعمّ على كل ما يصدق عليه نقيضُ الأخَصّ فيصدقُ عينُ الاخصّ علٰى كلِّ الاعمّ بعكسِ النقيضِ وهو مح فليس كلُّ لا انسان لا حيوانًا وإلّالكان كلُّ لا انسان لا حيوانًا و ينعكس إلى كلِّ حيوانٍ انسانٌ أوْ نقول ايضًا قد ثَبَتَ أنّ كل نقيضِ الاعمِ نقيضُ الاخصّ فلو كان كلُّ نقيضِ الاخصِ نقيضَ الاعم لكان النقيضانِ متساويينِ فيكون العينانِ متساوبينِ هذا خُلْفٌ أوْنقول العامُ صادقٌ على بعضِ نقيضِ الأخصّ تحقيقًا للعمومِ فليس بعضُ نقيضِ الأخصّ نقيضَ الأعمّ بل عَيْنُهُ وفى قولهٖ لَصَدَقَ نقيضُ الأخَصّ علٰى كل مايصدق عليه نقيضَ الأعمّ من غيرِ عكسٍ تسامحٌ لِجَعْلِ الدعوىٰ جزاءً من الدليل وهو مصادرةٌ على المطلوبِ

والامرَان اللذانِ بينهما عمومٌ من وجهٍ ليس بين نقيضيهما عمومٌ اصلاً أى لامطلقًاولامن وجهٍ لأنّ هذاالعمومَ أى العمومَ من وجهٍ متحققٌ بين عينِ الاعم مطلقًا ونقيضِ الاخصّ وليس بين نقيضَيهِمَا عمومٌ لامطلقًا ولامن وجهٍ أمّا تَحقّقُ العمومِ من وجهٍ بينهما فلأنّهُمَا يتصادقانِ فِي أخصَّ آخَرَ ويصدق الاعمُّ بدونِ نقيضِ الاخرِ فِي ذالك الاخصّ وبالعكسِ فِي نقيضِ الأعمّ كَالحيوانِ وَاللاانسانِ فانهما يجتمعانِ فِي الفرسِ، والحيوانُ يَصْدُقُ بدونِ اللاانسانِ فِيْ الانسانِ واللانسان بدونِ الحيوانِ فِيْ الجمادِ وأمّا أنّه لايكونُ بينَ نَقِيْضِهما عمومٌ أصْلًافللتباين الكليّ بين نقيضِ الاعمّ وعينِ الاخصّ لإمْتِناعِ صدقِهما على شيءٍ فلا يكونُ بينهما عمومٌ اصلًا ۔

وإنّمَا قَيَّدَالتباينَ بالكليّ لأنَّ التباينَ قد يكون جزئيًا وهو صدقُ كلِّ واحد من المفهومينِ بدونِ الآخرِ فِي الجملةِ فَمَرْجعُه إلٰى سَالبتينِ جزئيتينِ كما أنّ مرجعَ التباينِ الكليّ سالبتانِ كليتان والتباينُ الجزئيُ إمّا عمومٌ من وجهٍ أوتَباينٌ كليٌ لأنَّ للمفهومينِ إذالم يَتَصَادقَا فِيْ بعضِ الصُوَرِ فان لم يتصادقا فى صورةٍ اصلاً فهو

التبـايـنُ الكليُّ وإلّافالعمومُ من وجهٍ فلمّا صَدَقَ التباينُ الجزئيُّ على العمومِ من وجهٍ وعـلـى التَبـايـنِ الـكـلـيِّ لا يـلـزمُ من تحقّقِ التبائنِ الجزئي أن لا يكون بينهما عمومٌ اصلاًفـان قـلـتَ الـحـكـمُ بـأنّ الاعـمَ مـن شـيءٍ من وجهٍ ليـس بين نقيضيهما عمومٌ اصلاًبـاطـلٌ لأنّ الـحيـوانَ اعـمُّ مـن الابيضِ من وجهٍ وبين نَقِيضَيْهما عمومٌ من وجهٍ فَـنَـقُـولُ الـمرادُ منه أنّه ليس يلزمُ أن يكونَ بين نقيضيهمَا عمومٌ فَيَنْدَفِعُ الاشكالُ أوْ نَـقُـوْلُ لـو قَـالَ بيـن نـقـيـضـيهـمـا عـمـومٌ لَا فادَالعمومَ فِي جميعِ الصورِ لأنَّ الأحكامَ الْـمَـوْرَدَةَ فِيْ هذاالفنّ إنّما هي كلياتٌ فإذا قال ليس بين نقيضيهما عمومٌ اصلاً كان رفعًا للايجابِ الكليّ و تحقّقُ العمومِ فِي بعضِ الصورِلَا يُنَافيه نعم لم يَتَبَيَّنْ مِمَّا ذَكَرَهُ الـنسبةُ بيـن نَـقِيْضَيِ الأمرينِ بينهما عمومٌ من وجهٍ بل تَبَيَّنَ عدمُ النسبةِ بالعمومِ وهو بصددِ ذلک۔

فـاعلَمْ أنّ النسبةَ بينهما المباينةُ الجزئيةُ لأنّ العينينِ إذا كان كلُّ واحدٍ منهما بحيثُ يـصـدُقُ بـدونِ الآخـرِ كـان الـنـقـيـضـانِ ايـضًـا كـذلـک ولا نَعْنِيْ بالمبائنةِ الجزئيةِ إلّاهـذاالْـقَـدرَ و نـقـيـضـا المتبائنينِ متباينانِ تباينًا جزئيًا لأنّهما إمّا أن يصدقا معًا على شـيءٍ كـالـلاانسـانِ والـلافـرسِ الـصـادقيـنِ عـلـى الـجمادِ أوْلايَصْدُقَا كا للاوجودِ واللاعدمِ فلا شيءَ مما يصدقُ عليه اللا وجودُ يصدقُ عليه اللاعدمُ وبالعكسِ وأيّامّا كـان يتحقّقُ التبائنُ الجزئيُ بينهما أمّا إذالم يصدقا على شيءٍ اصلاً كان بينهما تبائنٌ كـلـيٌّ فيتحقق التبائنُ الجزئيُ بينهما قطعًا وأمّا إذا صدقا على شيءٍ كان بينهما تبائنٌ جـزئـيٌ لِأنَّ كـلَّ واحـدٍ من المتبائنينِ يَصْدُقُ مع نقيضِ الآخرِ فيصدقُ كلُّ واحدٍ من نـقـيـضِـهـمـا بـدونِ نقيضِ الآخرِ فالتبائنُ الجزئيُ لازمٌ جزمًا وقد ذَكَرَ في المتنِ ههنا مـالايُحْتَاجُ إليه وَتَرَکَ مايحتاجُ إليه أمّاالاوّل فلأنّ قيدَ فقط بعد قولِهٖ ضرورةَ صدقِ احـدِ الـمتبائنينِ مع نقيضِ الآخرِ، زائدٌ لا طائلَ تحتَهُ وأمّا الثانى فلأنّه وَجَبَ أن يقولَ ضـرورةَ صـدقِ كـلِّ واحـدٍ مـن الـمتبائنينِ مع نقيضِ الآخرِ لأنّ التبائنَ الجزئيَ بين الـنـقـيـضـيـنِ صـدقُ كـلِّ واحد منهما بدونِ الآخَرِ لاصدقُ واحدٍ منهما بدونِ الآخرِ فـلـيـس يَـلزَمُ من صدقِ أحدِالشيئينِ مع نقيضِ الآخَرِ صدقُ كُلِّ واحدٍ من النقيضينِ بدونِ الآخرِ فتَرَکَ لَفظَ كُلٍّ ولابدّمنه وأنتَ تعلمُ أنّ الدعوىٰ يثبت بمجرِدِالمقدَّمَةِ الـقـائـلةِ بـأنَ كلَّ واحدٍ من المتبائنينِ يصدقُ مع نقيضِ الآخَرِ لأنّه يصدقُ كلُّ واحدٍ من النقيضينِ بدونِ الآخرِ ح وهو المبائنةُ الجزئيةُ فباقي المقدماتِ مستدرکٌ۔

اقول: جب ماتن عینین کے درمیان چار نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب وہ نقیضین کے درمیان چار نسبتوں کو بیان کرر ہے ہیں۔

متساوبین کی نقیضین متساوبین ہوتی ہیں یعنی متساوبین میں سے ہر ایک کی نقیض ان تمام افراد پر صادق آتی ہے جن پر دوسری کی نقیض صادق آتی ہے، ورنہ احد النقیضین بعض ان افراد پر کاذب ہوگی جن پر دوسری کی نقیض صادق ہے، لیکن جس پر احد النقیضین صادق نہ ہو تو اس پر اس کی عین صادق ہوگی، ورنہ دونوں نقیضین کاذب ہوں گی، تو احد المتساوبین کی عین بعض ان افراد پر صادق ہوگی، جن پر دوسری کی نقیض صادق ہے، اور یہ متساوبین میں سے ایک کے صدق کو دوسرے کے بغیر مستلزم ہے جو خلاف مفروض ہے، مثلاً کل لا انسان لا ناطق اور کل لا ناطق لا انسان کا صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ بعض لا انسان لیس بلا ناطق ہوگا، تو بعض لا انسان کا ناطق اور بعض ناطق کا، لا انسان ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔

اور اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہوگی یعنی اخص کی نقیض ہر اس پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہو، اور یہ نہیں کہ جس پر اخص کی نقیض صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو، بہر حال اول تو وہ اس لیے کہ اگر اخص کی نقیض ہر اس پر جس پر اعم کی نقیض صادق ہے، صادق نہ ہو تو اخص کی عین اس بعض پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہے، تو اخص اعم کے بغیر صادق آئے گا جو محال ہے، جیسے آپ کہیں کہ کل لا حیوان لا انسان صادق ہے، ورنہ بعض لا حیوان انسان ہوگا، تو بعض انسان لا حیوان ہوگا، جو خلاف مفروض ہے۔

رہا امر ثانی تو وہ اس لیے کہ اگر ہمارا قول: لیس کل ما صدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض الاعم صادق نہ ہو، تو اعم کی نقیض ہر اس پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے، تو اخص کی عین کل اعم پر عکس نقیض کے ساتھ صادق ہوگی اور یہ محال ہے، اس لیے کہ ہر لا انسان لا حیوان نہیں ورنہ ہر لا انسان لا حیوان ہوگا جو کل حیوان انسان کی طرف منعکس ہوگا۔

ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہے کہ اعم کی ہر نقیض اخص کی نقیض ہے، اب اگر اخص کی ہر نقیض اعم کی نقیض ہو تو پھر دونوں نقیضین متساوی ہوں گی، پھر عینین بھی متساوی ہوں گی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

یا ہم یوں کہیں کہ ''عام،، اخص کی بعض نقیض پر عموم برقرار رکھتے ہوئے صادق ہے، لہذا اخص کی نقیض کا بعض، اعم کی نقیض نہ ہوگا بلکہ اس کا عین ہوگا، اور ماتن کے قول ''یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس،، میں تسامح ہے، دعوی کو دلیل کا جزء بنانے کی وجہ سے، جو مصادرہ علی المطلوب ہے۔

اور جن دو امروں میں عموم من وجہ ہو ان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں ہے، یعنی نہ مطلق، نہ من وجہ، کیونکہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ اعم مطلق کے عین اور اخص کی نقیض کے درمیان متحقق ہے، اور ان کی نقیضین میں نہ عموم مطلق ہے، نہ من وجہ، بہر حال ان میں عموم من وجہ کا متحقق ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم آخر کی نقیض کے بغیر اس اخص میں صادق ہے اور اعم کی نقیض میں اس کا عکس ہے، جیسے حیوان اور لا انسان، کیونکہ یہ دونوں فرس میں مجتمع ہیں، اور حیوان لا انسان کے بغیر انسان میں صادق ہے، اور لا انسان حیوان کے بغیر جماد میں صادق ہے، رہی یہ بات کہ ان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں ہے تو وہ اس لیے کہ اعم کی نقیض اور اخص کے عین کے درمیان تباین کلی ہے، کیونکہ یہ دونوں ایک شی پر صادق نہیں ہوسکتیں، اس لیے ان میں بالکل عموم نہیں ہوسکتا۔

اور تباین کو ''کلی،، کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے کہ تباین کبھی جزئی ہوتا ہے، اور وہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا ہے، پس اس کا مرجع دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے، جیسے تباین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہیں، اور تباین جزئی یا عموم من وجہ ہے یا تباین کلی، کیونکہ دو مفہوم جب بعض صورتوں میں صادق نہ ہوں، تو اگر وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں تو یہی تباین کلی ہے ورنہ عموم من وجہ ہے، پس جب تباین جزئی عموم من وجہ اور تباین کلی پر صادق ہے تو تباین جزئی کے تحقق سے ان میں عموم کا بالکل نہ ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر آپ کہیں کہ یہ حکم کہ اعم من وجہ کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں، باطل ہے، کیونکہ حیوان ابیض سے اعم من وجہ ہے، اور ان کی نقیضین میں عموم من وجہ ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی نقیضین میں عموم لازم نہیں، اس لیے اشکال جاتا رہا۔ یا ہم کہتے ہیں کہ اگر ماتن یہ کہتے کہ ان کی نقیضین میں عموم ہے، تو یہ تمام صورتوں میں عموم ہونے کا فائدہ دیتا، کیونکہ اس فن میں تمام احکام کلیات ہیں، اور جب ماتن نے یہ کہا کہ ان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں، تو یہ ایجاب کلی کا رفع ہوا، اور بعض صورتوں میں عموم کا تحقق اس کے منافی نہیں ہے، ہاں ماتن نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس سے اعم من وجہ امرین کی نقیضین میں نسبت ظاہر نہیں ہوتی، بلکہ نسبت کا بالعموم عدم ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ ماتن نسبت بیان کرنے کے درپے ہیں، تو یاد رکھیے کہ ان میں ''مباینت جزئیہ،، کی نسبت ہے، کیونکہ جب عینین میں سے ہر ایک آخر کے بغیر صادق ہے تو نقیضین میں بھی ایسا ہی ہوگا، اور ہماری مراد بھی ''مباینت جزئیہ،، سے صرف یہی ہے۔

اور متبائنین کی نقیضین متبائنین ہوتی ہیں۔ تباین جزئی، کیونکہ یا تو وہ دونوں کسی شی پر ایک ساتھ صادق ہوں گی جیسے لا انسان اور لا فرس جو جماد پر صادق ہیں، یا صادق نہ ہوں گی جیسے لا وجود اور لا عدم، کیونکہ کوئی شی ایسی نہیں کہ جس پر لا وجود صادق ہو، اس پر لا عدم بھی صادق ہو، اور اس کا عکس، اور جو بھی ہو، ان میں تباین جزئی

متحقق ہوگا، اس صورت میں کہ جب وہ کسی شی پر صادق نہ ہوں تو ان کے درمیان تباین کلی ہوگا، پس ان میں تباین جزئی یقیناً متحقق ہوگا، اور اس صورت میں کہ جب وہ کسی شی پر صادق ہوں، تو ان کے درمیان تباین جزئی ہوگا، کیونکہ متبائنین میں سے ہر ایک آخر کی نقیض کے ساتھ صادق ہے، لہذا ان کی نقیضین میں سے بھی ہر ایک آخر کی نقیض کے بغیر صادق ہوگا، تو تباین جزئی یقیناً لازم ہے۔

اور ماتن نے متن میں غیر ضروری بات ذکر کردی اور ضروری کو چھوڑ دیا، بہر حال اول تو وہ اس لیے کہ ''فقط،، کی قید ماتن کے قول ''ضرورۃ صدق احد المتبائنین مع نقیض الاخر،، کے بعد زائد ہے، جس کا کوئی فائدہ نہیں، رہی دوسری بات تو وہ اس لیے کہ ماتن کو یہ کہنا ضروری تھا: ضرورۃ صدق کل واحد من المتباینین مع نقیض الاخر،، کیونکہ نقیضین کے درمیان تباین جزئی ان میں سے ''ہر ایک،، کا آخر کے بغیر صادق آنا ہے نہ کہ ان میں سے ''صرف ایک،، کا آخر کے بغیر صادق آنا، یہی وجہ ہے کہ شیئین میں سے ایک کے آخر کی نقیض کے ساتھ صادق آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقیضین میں سے (بھی) ہر ایک آخر کے بغیر صادق آئے، تو ماتن نے لفظ ''کل،، چھوڑ دیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری ہے۔

اور آپ جانتے ہیں کہ دعوی صرف اس مقدمہ ''کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الاخر،، سے ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ اس وقت نقیضین میں سے ہر ایک آخر کے بغیر صادق آئے گی، اور یہی ''مبانیت جزئیہ،، ہے، پس باقی مقدمات بیکار ہیں۔

تساوی کی نقیضین میں نسبت

جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو، ان کی نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی چنانچہ جہاں ایک کلی کی نقیض صادق آئے گی، وہاں دوسری کلی کی نقیض بھی صادق ہوگی، یہ موجبہ کلیہ ہے جیسے جہاں لا انسان صادق ہوگا وہاں لا ناطق بھی ضرور صادق ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو دوسری کی عین صادق ہوگی کیونکہ اگر عین بھی صادق نہ ہو اور نقیض تو پہلے سے صادق نہیں تو پھر ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو صحیح نہیں، تو اب جب ایک کی عین صادق ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ متساویین میں سے ایک دوسری کے بغیر صادق آئے گی وھو خلف، مثلاً لا انسان اور لا ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، اگر یہ تسلیم نہیں تو اس کی نقیض سالبہ جزئیہ صادق ہوگی یعنی بعض لا انسان کا لیس بلا ناطق یعنی ناطق ہونا اس سے بعض لا انسان کا ناطق ہونا اور اس کے برعکس یعنی بعض ناطق کا لا انسان ہونا لازم آئے گا، جو صحیح نہیں، اور یہ خرابی اس لیے لازم آرہی ہے، کہ متساویین کی نقیضین میں تساوی کی نسبت تسلیم نہیں کی گئی، تو معلوم ہوا کہ ان کی نقیضین میں تساوی کی نسبت ہے۔

عموم وخصوص مطلق کی نقیضین میں نسبت

اعم اوراخص مطلق کی نقیض اعم اوراخص مطلق ہے لیکن عینین کے برعکس کہ اعم کی نقیض اخص ہوگی، اوراخص کی نقیض اعم، گویا یہاں دو دعوے ہیں (۱) جن پر اعم کی نقیض صادق ہوگی ان پر اخص کی نقیض بھی صادق ہوگی (۲) جن پر اخص کی نقیض صادق ہو وہاں اعم کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں ہے۔

اماالاول: پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ اگر اخص کی نقیض اعم کی نقیض کے کل پر صادق نہ آئے تو پھر اخص کی عین، اعم کی نقیض کے بعض پر صادق ہوگی، کیونکہ اگر نہ اخص کی نقیض صادق ہو اور نہ اخص کی عین صادق ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، جو صحیح نہیں، اس لیے اخص کے عین کا صادق آنا ضروری ہے، اور جب اعم کی نقیض پر اخص کی عین صادق ہوگی تو اخص کا اعم کے بغیر صادق آنا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے، اس لیے کہ ایک چیز جب حیوان نہیں تو وہ انسان کیسے ہوسکتی ہے، مثلاً کل لاحیوان لاانسان کا صادق ہونا ضروری ہے، یعنی جو چیز حیوان نہیں وہ انسان بھی نہیں ہوسکتی، اور اگر لاانسان صادق نہ ہو تو اس کی عین یعنی انسان صادق ہوگا ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، اب جب عین انسان صادق ہوئی تو اس سے یہ لازم آرہا ہے کہ بعض انسان لاحیوان ہے جو خلاف مفروض ہے، اس لیے یہ بات طے ہوگئی کہ جہاں اعم کی نقیض صادق ہو وہاں اخص کی نقیض بھی ضرور صادق ہوگی۔

واما الثانی: دوسرا دعوی بیان کرتے ہیں کہ جہاں نقیض اخص صادق ہو وہاں اعم کی نقیض کا صدق ضروری نہیں، یہ سالبہ جزئیہ ہے، اور یہ صادق ہے اور واقع کے مطابق ہے، لیکن اگر یہ تسلیم نہیں تو پھر اس کی نقیض موجبہ کلیہ صادق ہوگی یعنی کلما یصدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض الاعم (جہاں اخص کی نقیض صادق ہوگی وہاں اعم کی نقیض بھی صادق ہوگی) لیکن یہ موجبہ کلیہ درست نہیں ہے اس پر تین دلیلیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) اخص کے عین کا اعم کے ہر ہر فرد پر عکس نقیض کے ذریعہ صادق آنے کی وجہ سے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر آپ سالبہ جزئیہ نہیں مانیں گے تو پھر لامحالہ اس کی نقیض موجبہ کلیہ صادق ہوگی، سالبہ جزئیہ ہے: لیس بعض لاانسان لاحیوانا، اس کی نقیض موجبہ کلیہ: کل لاانسان لاحیوان ہے اور قضیہ کو عکس لازم ہے، لہذا قدماء مناطقہ کے طریق پر عکس نکالیں گے، وہ اس طرح نکالتے ہیں کہ موضوع کی جگہ محمول کو اور محمول کی جگہ موضوع کو رکھ دیتے ہیں مع بقاء الکیف یعنی کلیت و جزئیت کی بقاء کے ساتھ، تو ان کے طریق پر اس جملہ کا عکس آئے گا ''کل حیوان انسان،، اب اس عکس میں عین اخص یعنی انسان عین اعم یعنی حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق آرہا ہے جو محال اور باطل ہے، اس لیے آپ کا دعوی بھی باطل ہے۔

(۲) یہ بات ثابت ہے کہ جہاں اعم کی نقیض صادق ہو وہاں اخص کی نقیض بھی ضرور صادق ہوگی تو اگر اخص کی نقیض پر اعم کی نقیض بھی کلی طور پر صادق ہو کہ جہاں اخص کی نقیض صادق ہو، وہاں اعم کی نقیض بھی ضرور صادق ہو تو پھر نقیضین میں تساوی کی نسبت ہو جائے گی، لہذا عینین میں بھی تساوی ہوگی کیونکہ متساویین کی نقیضین

متساوبین ہوتی ہیں، جبکہ ان دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت مسلم ہے وھذا خلف۔

(۳) ہم کہتے ہیں کہ عام اپنے عموم کی وجہ سے نقیض اخص کے بعض افراد کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے کیونکہ اعم کا مقتضا ہی یہی ہے کہ وہ اخص کے بغیر صادق ہو جاتا ہے،''جیسے حیوان حمار، فرس وغیرہ پر لا انسان (انسان کے بغیر) کے ساتھ صادق ہے، تو جب عین اعم (حیوان) نقیض اخص (لا انسان) کے بعض افراد کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے تو لامحالہ اخص کی نقیض بھی نقیض اعم کے بعض افراد کے بغیر صادق آئے گی یعنی نقیض اخص کے ساتھ اعم کی عین صادق ہوگی جیسے فرس پر لا انسان صادق ہے لیکن لاحیوان صادق نہیں بلکہ اس کی عین (حیوان) صادق ہے، تو معلوم ہوا کہ جہاں اخص کی نقیض صادق ہو وہاں اعم کی نقیض کا صدق ضروری نہیں، اور مدعا بھی یہی ہے کہ نقیض اخص نقیض اعم کو مستلزم نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا دلیل میں یہ کہنا کہ''اعم کی نقیض پر اخص کی نقیض کلی طور پر صادق ہے،، تسامح پر مبنی ہے، کیونکہ دعوی بھی یہی ہے کہ اخص کی نقیض اعم کی نقیض سے اعم ہوتی ہے، تو دعوی دلیل پر موقوف ہوتا ہے، اور یہاں دلیل دعوی پر موقوف ہوگئی، یہی مصادرہ علی المطلوب ہے۔

عموم من وجہ کی نقیضین میں نسبت

عموم من وجہ کی نقیضین کے درمیان بالکل عموم نہیں نہ مطلق اور نہ من وجہ، کیونکہ عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان تو عموم من وجہ کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیضین میں بالکل عموم نہیں ہے، بلکہ تباین کلی ہے۔

عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت اس طرح ہے کہ عین اعم مثلاً حیوان، نقیض اخص مثلاً لا انسان کے ساتھ فرس وحمار میں صادق ہے، یہ ایک مادہ اجتماعیہ ہوا، اور حیوان لا انسان کے بغیر انسان زید، عمر وغیرہ کے ساتھ صادق ہے، اور لا انسان حیوان کے بغیر جماد میں صادق ہے، یہ دو افتراقی مادے ہوگئے۔

لیکن ان کی نقیضین یعنی نقیض اعم اور عین اخص (لاحیوان وانسان) کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے، بلکہ ان کے درمیان''تباین کلی،، ہے، کیونکہ یہ دونوں ایک مادہ میں بالکل جمع نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ ایک چیز لاحیوان بھی ہو، اور ساتھ ہی انسان بھی ہو، یہ محال ہے۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے''تباین،، کو''کلی،، کے ساتھ کیوں مقید کیا، صرف یہ کہہ دیتے کہ نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے، بلکہ ان کے درمیان''تباین،، ہے، لفظ''کلی،، کا اضافہ کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ''تباین،، کو''کلی،، کے ساتھ اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے مقید کیا گیا ہے، مدعا یہ ہے کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں مطلقاً عموم نہیں، تو اب اگر مطلق تباین ثابت کیا جائے تو نقیضین کے درمیان بالکل عموم نہ ہونے کا دعوی ثابت نہیں ہوسکتا، اس لیے تباین کو کلی کے ساتھ مقید کیا ہے، کہ جب تباین کلی ثابت ہوگا تو عموم کی بالکل نفی ہو جائے گی اور مدعا ثابت ہو جائے گا،

اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ تباین کی دو قسمیں ہیں:

(۱) تباین کلی: وہ ہوتا ہے کہ جس میں ہر کلی دوسری کے بغیر صادق آئے، جیسے انسان اور حجر۔

(۲) تباین جزئی: وہ ہوتا ہے کہ جس میں دو مفہوموں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر ''فی الجملہ،، صادق آئے۔

اس تباین جزئی کے دو افراد ہیں (۱) عموم من وجہ (۲) تباین کلی، کیونکہ اگر مفہومین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر بعض مادہ میں صادق ہو، اور بعض میں صادق نہ ہو، تو یہ عموم من وجہ ہے، جیسے لاحیوان اور لا ابیض دونوں سرخ ڈیسک پر صادق ہیں، کیونکہ ڈیسک حیوان بھی نہیں، اور نہ ہی سفید ہے، اور سیاہ بکری پر لا ابیض تو صادق ہے، لیکن لاحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے، اور سفید دیوار لاحیوان تو ہے لیکن لا ابیض نہیں بلکہ ابیض ہے۔

اور اگر ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آئے تو یہ تباین کلی ہے جیسے لاحیوان اور انسان ہیں یہ دونوں ایک جگہ بالکل جمع نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ تباین جزئی کی تعریف میں ''فی الجملہ،، کے لفظ سے اس کی ان دو قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے، تو اگر ماتن صرف ''تباین،، ذکر کرتے تو اس سے مدعا ثابت نہ ہوتا، کیونکہ اس میں تباین جزئی بھی آ جاتا ہے، جس کے اندر عموم من وجہ بھی آ جاتا ہے، تو پھر یہ مدعا ثابت نہ ہوتا کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں بالکل عموم کی نسبت نہیں ہے، لیکن جب تباین کو کلی کے ساتھ مقید کیا تو اس سے تباین جزئی خارج ہو گیا، جو عموم کو بھی شامل ہوتا ہے، لہذا مدعا ثابت ہو گیا۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں بالکل عموم کی نسبت نہیں ہے، یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ حیوان اور ابیض کے درمیان، اسی طرح ان کی نقیضین لاحیوان اور لا ابیض کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ آپ کا مدعا کہ ''ان کی نقیضین میں اصلا عموم کی نسبت نہیں،، یہ تو ثابت نہ ہو سکا، منتقض ہو گیا؟ شارح نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کیے ہیں:

(۱) یہ جو کہا گیا ہے کہ ان کی نقیضین میں اصلا عموم نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ''ان کی نقیضین میں عموم لازم نہیں،، تو بعض صورتوں میں ان کی نقیضین میں اگر عموم کی نسبت پائی جائے تو وہ ہمارے مدعا اور مطلوب کے خلاف نہیں ہے۔

(۲) اگر ہم یہ کہتے کہ عموم من وجہ کی نقیضین میں عموم من وجہ کی نسبت ہے، تو پھر اس میں بہت عموم ہو جاتا، اور اس کا معنی یہ ہوتا کہ عموم کی تمام وہ صورتیں جن کی عینین میں عموم من وجہ کی نسبت ہے تو ان کی نقیضین میں بھی عموم من وجہ کی نسبت ہو گی، کیونکہ اس فن کے قواعد کلی ہیں، حالانکہ یہ کسی طرح درست نہیں ہے، بلکہ خلاف واقعہ بھی ہے، اس لیے یہ کہا کہ ''ان کی نقیضین میں اصلا عموم نہیں،، یہ سالبہ کلیہ ہے، اس سے ایجاب کلی کا رفع مراد ہے، جو درحقیقت سالبہ جزئیہ ہوتا ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ بعض صورتوں میں ان کی نقیضین میں عموم من وجہ کی نسبت ہو گی، اور بعض صورتوں میں نہیں ہو گی، یہ ہمارے مدعا اور مطلوب کے منافی اور معارض نہیں ہے۔

ہاں یہ حقیقت ہے کہ ماتن نے ان کی نقیضین کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت نہ ہونے کا تو بیان کیا، لیکن یہ نہیں بتایا کہ آخران کی نقیضین کے درمیان کونسی نسبت ہے، جبکہ مقام کا تقاضا بھی یہ ہے کہ ماتن ان کی نقیضین کے درمیان نسبت بیان کرتے؟

شارح فرماتے ہیں کہ عموم من وجہ کی نقیضین کے درمیان ''تباین جزئی،، کی نسبت ہے، کیونکہ عموم من وجہ کی عینین میں سے ہرایک جب دوسرے کے بغیر صادق آسکتی ہے، تو عینین میں سے ہرایک دوسری کی نقیض کے ساتھ بھی صادق آئے گی، لہذا نقیضین میں سے ہرایک بھی دوسرے کے بغیر صادق آئے گی، اور تباین جزئی کا بھی یہی مفہوم ہے۔

تباین جزئی چار نسبتوں کے علاوہ کوئی مستقل نسبت نہیں ہے، بلکہ تباین کلی اور عموم من وجہ میں وہ منحصر ہے، کوئی علیحدہ سے نسبت نہیں، اس لیے یہ اشکال نہ ہونا چاہیے کہ یہ تو مستقل پانچویں نسبت ہے۔

متبائنین کی نقیضین کے درمیان نسبت

متبائنین کی نقیضین میں بھی تباین جزئی کی نسبت ہے، کیونکہ ان کی نقیضین بعض دفعہ تو دونوں شی واحد پر جمع ہو جاتی ہیں، جیسے لا انسان اور لافرس، یہ دونوں جماد پر صادق ہیں، لیکن بعض دفعہ یہ دونوں جمع نہیں ہوتیں جیسے لا وجود اور لا معدوم، یہ دونوں ایک شی پر جمع نہیں ہوسکتیں، بلکہ ان دونوں میں سے ہرایک دوسری کی نقیض کے ساتھ شی واحد پر جمع ہوسکتی ہے، دونوں جمع نہیں ہوسکتیں، ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی چیز لا وجود بھی ہو، اور لا معدوم بھی، بلکہ جو چیز لا وجود ہوگی، وہ لا معدوم نہیں ہوگی یعنی معدوم ہوگی، اور جو چیز لا معدوم ہو، وہ لا وجود نہیں ہوسکتی، بلکہ موجود ہوگی۔

شارح مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ جب متبائنین کی عینین میں سے ہرایک دوسری عین کے بغیر صادق آسکتی ہے، تو ایک عین دوسری کی نقیض کے ساتھ بھی صادق ہوگی، لہذا ان کی نقیضین میں سے ہرایک بھی دوسری کے بغیر صادق آئے گی، یہی تباین جزئی ہے، اگر بالکل ہی جمع نہ ہوسکیں تو وہ تباین کلی ہے، جیسے لا وجود اور لا معدوم، اور اگر بعض صورتوں میں جمع ہو جائیں، تو پھر ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے لافرس اور لا انسان دونوں جماد پر صادق ہیں، جونسی بھی صورت ہو، تباین جزئی ان کے درمیان ضرور متحقق ہوگی۔

ماتن نے کہا ''ضرورۃ صدق احد المتبائنین مع نقیض الاخر فقط،، اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ یہاں لفظ ''فقط،، کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کے بغیر بھی مطلوب ثابت ہو جاتا ہے، البتہ ماتن پر یہ ضروری تھا کہ وہ لفظ ''کل،، کا اضافہ کر کے یوں فرماتے: ضرورۃ صدق کل واحد...... کیونکہ نقیضین کے درمیان تباین جزئی کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے ''ہرایک،، دوسری کے بغیر صادق آئے، نہ کہ ان میں ''صرف ایک،، کا دوسری کے بغیر صادق ہونا، اس لیے کہ شیئین میں سے ایک کا دوسری کی نقیض کے ساتھ صدق، یہ اس بات کو ہرگز مستلزم نہیں کہ نقیضین میں سے بھی ''ہرایک،، دوسری کے بغیر صادق آئے گی، جیسے حیوان اور انسان ہیں، ان میں حیوان، آخر کی نقیض یعنی لا انسان

کے ساتھ فرس پر صادق ہے، لیکن ان دونوں کی نقیضین یعنی لاحیوان ولا انسان میں سے ''ہر ایک،، دوسری کے بغیر صادق نہیں، ظاہر ہے جوشئ حیوان نہ ہو، وہ انسان بھی نہیں ہوگی لیکن جو لا انسان ہو، اس کا لاحیوان ہونا ضروری نہیں، وہ دوسرا کوئی جانور ہوسکتا ہے، بلکہ ایک دوسری کے بغیر صادق ہے۔

تو معلوم ہوا کہ عینین میں سے ایک اگر آخر کی نقیض کے ساتھ صادق ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقیضین میں سے ہر ایک بھی دوسری کے بغیر صادق آئے گی، جیسا کہ ابھی مثال گذری ہے، اس لیے ماتن کو لفظ ''کل،، ذکر کرنا چاہئے تھا۔

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ احد المتبائنین کی اضافت عموم اور استغراق کے لیے ہے ای کل واحد من المتبائنین......

شارح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مدعا کے ثبوت کے لیے صرف یہی مقدمہ ''کل واحد من المتبائنین یصدق مع نقیض الاخر،، کافی ہوگا، کیونکہ اس وقت نقیضین میں سے ہر ایک آخر کے بغیر صادق ہوگا، اور یہی مباینت جزئیہ ہے، باقی مقدمات یعنی فقط کی قید، اور ''جزما،، مستدرک اور زائد ہیں۔

قَالَ: الرابعُ الجزئيُ كما يُقالُ على المعنيِ المذكورِ المسمّى بالحقيقيِّ فكذلك يقال على كلِّ اخصَّ تحت الاعمِّ ويُسمّى الجزئيَّ الاضافيَّ وهو اعمُّ من الأوّلِ لأنَ كلَّ جزئيٍ حقيقيٌّ فهو جزئيٌّ اضافيٌّ دون العكسِ أمّاالأوّلُ فَلاِنْدِرَاجِ كلِّ شخصٍ تحتَ الماهياتِ المُعَرَّاةِ عن المشخصاتِ وأمّا الثانيُ فلِجَوَازِ كونِ الجزئيِّ الاضافيِّ كليًا وإمتناعِ كونِ الجزئيِّ الحقيقيِّ كذلك

چوتھی بحث: لفظ جزئی جیسے اس معنی مذکور پر بولا جاتا ہے، جو حقیقی کے ساتھ موسوم ہے، ایسے ہی لفظ جزئی ہر اخص تحت الاعم پر بھی بولا جاتا ہے، اور اس کو جزئی اضافی کہا جاتا ہے، اور یہ اول سے اعم ہے، کیونکہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے نہ کہ اس کا عکس، اول تو اس لیے کہ ہر شخص ان ماہیات کے تحت مندرج ہے جو مشخصات سے خالی ہیں، اور ثانی اس لیے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا ممکن ہے، اور جزئی حقیقی کا اس طرح ہونا محال ہے۔

أقولُ: الجزئيُ مقولٌ بالاشتراكِ على المعنى المذكورِ يُسمّى جزئيًا حقيقيًا لأنَ جزئيتهُ بالنظرِ إلى حقيقتهِ المانعةِ من الشركةِ وبإزائه الكليُّ الحقيقيُّ وعلى كلِّ اخصَّ تحتَ الاعمِ كالانسانِ بالنسبةِ إلى الحيوانِ ويسمّى جزئيًا اضافيًا لأنَ جزئيتهُ بالاضافةِ إلى شيءٍ آخرَ وبازائهِ الكليُّ الاضافيُّ وهو الاعمُّ من شيءٍ آخرَ وفي تعريفِ الجزئيِ الأضافيِّ نظرٌ لأنّه والكليُ الاضافيُ مُتَضايِفانِ لأنّ معنى الجزئيِّ الاضافيِّ الخاص ومعنى الكليِّ الاضافيِّ العام وكماأنّ الخَاصَّ خاصٌّ بالنسبةِ إلى

العامِ كذلك العامُ عامٌ بالنسبةِ إلى الخاصِ وأحَدُ المتضائِفَين لايجوزُ أن يُذْكَرَ في تعريفِ المتضائفِ الاخرِ وإلّالكان تعقُّلُهُ قبل تعقّلهِ ل، امعهُ وايضًا لفظةُ كلٍّ إنما هي للأفرادِ والتعريفُ بالأفرادِ ليس بجائزٍ فالأولٰى أن يقال هو الاخصُّ من شيءٍ وهو أي الجزئيُ الاضافيُ اعمُّ من الجزئي الحقيقي يعني أنّ كلَّ جزئيٍ حقيقيٍ جزئيٌ اضافيٌ بدون العكسِ أمّا الأوّلُ فلأنَّ كلَّ جزئيٍ حقيقيٍ فهو مندرِجٌ تحت الماهيةِ المعرّاةِ عن المشخصاتِ كما إذا جَرَّدْنَا زيدًا عن المشخصاتِ التي بها صار شخصًا معيَّنًا بقيتِ الماهيةُ الإنسانيةُ وهي أعم منه فيكونُ كلُّ جزئيٍ حقيقيٍ مندرجًا تحت اعمّ فيكون جزئيًا اضافيًا وهذا منقوضٌ بواجبِ الوجودِ فإنّه شخصٌ معينٌ ويُمْتَنِعُ أن يكونَ له ماهيةٌ كليةٌ وإلّافهو إنْ كَانَ مجردُ تلكَ الماهيةِ الكليةِ يلزم أن يكون امرٌ واحدٌ كليًّا و جزئيا وهو مح وإنْ كان تلكَ الماهيةُ مع شيءٍ آخَرَ يلزم أن يكونَ واجبُ الوجودِ معروضًا لِلتَّشَخُّصِ وهو مح لما تقَرَّرَ في فَنِّ الحكمةِ أنَّ تشخصَ واجب الوجودِ عينُهُ وأمّا الثاني فلجوازِ أن يكون الجزئيُ الاضافيُ كليًا لأنّه الاخصُ عن الشيءِ والأخصُّ من شيءٍ يجوزُ أن يكونَ كليًا تحتَ كليٍ آخَرَ بخلافِ الجزئي الحقيقيِ فإنه يمتنعُ أن يكونَ كليًا۔

اقول: لفظ جزئی (لفظی) اشتراک کی وجہ سے اس معنی پر (بھی) بولا جاتا ہے، جو ذکر کیا جا چکا ہے (وہ مفہوم جس کا نفس تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو) اور اسے جزئی حقیقی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا جزئی ہونا اس کی حقیقت کے لحاظ سے ہے، جو شرکت سے مانع ہے، اور اس کے مقابلے میں کلی حقیقی ہے، اور (لفظ جزئی بولا جاتا ہے) ہر اخص پر جو اعم کے تحت ہو جیسے انسان حیوان کے لحاظ سے، اور اسے جزئی اضافی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا جزئی ہونا دوسری شی کے لحاظ سے ہے، اور اس کے مقابلے میں کلی اضافی ہے، اور یہ وہ ہے جو شی آخر سے اعم ہو۔

اور جزئی اضافی کی تعریف میں نظر ہے، کیونکہ جزئی اضافی اور کلی اضافی آپس میں متضایفین ہیں، اس لیے کہ جزئی اضافی کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام ہے، اور جیسے خاص، عام کے لحاظ سے خاص ہوتا ہے، ایسے ہی عام، خاص کے لحاظ سے عام ہوتا ہے، اور متضایفین میں سے ایک کو دوسرے متضایف کی تعریف میں ذکر کرنا جائز نہیں، ورنہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل سے پہلے ہوگا نہ کہ اس کے ساتھ (جبکہ متضایفین کا تعقل تو ایک ساتھ ہوتا ہے) نیز لفظ ''کل،، افراد کے لیے ہوتا ہے، اور تعریف بالافراد جائز نہیں، اس لیے (جزئی اضافی کی تعریف میں) ''ھو الاخص من شی،، کہنا اولی ہے۔

اور وہ یعنی جزئی اضافی جزئی حقیقی سے اعم ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے نہ کہ اس کا عکس، اول تو

اس لیے کہ ہر جزئی حقیقی اپنی ماہیت کے تحت مندرج ہوتی ہے، جو مشخصات سے خالی ہو، جیسے جب ہم زید کو ان مشخصات سے خالی کرلیں، جن کی وجہ سے زید شخص معین ہوا ہے، تو ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے جو اس (زید) سے اعم ہے، گویا ہر جزئی حقیقی اعم کے تحت مندرج ہوگی، لہٰذا وہ جزی اضافی بھی ہوگی، لیکن یہ بات واجب الوجود سے ٹوٹ جاتی ہے، کیونکہ وہ تو شخص معین ہے، اور اس کے لیے ماہیت کلیہ نہیں ہوسکتی (لہٰذا پھر وہ کسی ماہیت کلیہ کے تحت مندرج بھی نہیں ہوگی) ورنہ اگر وہ صرف یہی ماہیت کلیہ ہو تو پھر امر واحد کا کلی اور جزئی ہونا لازم آئے گا، جو محال ہے، اور اگر وہ ماہیت دوسری شی کے ساتھ ہو تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود تشخص کی معروض ہو، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا تشخص اس کی ذات ہے، اور امر ثانی اس لیے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا ممکن ہے، کیونکہ وہ شی سے اخص ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ اخص شی، کلی ہو جو دوسری کلی کے تحت ہو، بخلاف جزئی حقیقی کے کیونکہ اس کا کلی ہونا ممتنع اور محال ہے۔

جزئی کے دو معنی

لفظ ''جزئی،، مشترک طریقے سے دو معنی پر بولا جاتا ہے:

(۱)　جزئی حقیقی: وہ ہوتی ہے جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے وقوع سے مانع ہو جیسے خالد، محمود، آصف، وغیرہ اس کو جزئی حقیقی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے اندر جزئیت اس کے نفس مفہوم اور حقیقت کے اعتبار سے ہے، نہ کہ غیر کے اعتبار سے۔

(۲)　جزئی اضافی: وہ ہوتی ہے جو اخص تحت الاعم ہو، جیسے انسان خاص ہے، اور حیوان کے تحت ہے، اور حیوان اعم ہے، اس لیے انسان جزئی اضافی ہے، اور حیوان بھی جزئی اضافی ہے، کیونکہ وہ جسم نامی کے تحت واقع ہے، اور جسم نامی بھی جزئی اضافی ہے، اس لیے کہ وہ جسم کے تحت ہے، اور جسم بھی جزئی اضافی ہے، کیونکہ وہ جوہر کے تحت ہے۔

اس کو جزئی اضافی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا غیر کے اعتبار سے ہوتا ہے، نفس مفہوم اور ذات کے اعتبار سے وہ شی جزئی نہیں ہوتی، جیسے انسان جزئی اضافی ہے لیکن اپنی ذات وحقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ حیوان کے اعتبار سے ہے، کیونکہ انسان حیوان کے تحت واقع ہے۔

کلی حقیقی واضافی

جزئی حقیقی کے مقابلے میں کلی حقیقی ہے:

کلی حقیقی: وہ ہوتی ہے جس میں شرکت کثیرین کی صلاحیت ہو، چاہے شرکت ہو یا نہ ہو، جیسے کلیات فرضیہ

لاشی، لا وجود اور لاممکن ہیں، یہ سب کلیات حقیقیہ ہیں، کیونکہ ان کے اندر کلیت کا معنی نفس مفہوم اور حقیقت کے اعتبار سے پایا جارہا ہے۔

جزئی اضافی کے مقابلے میں کلی اضافی ہے۔

کلی اضافی: وہ ہوتی ہے جو شی آخر سے اعم ہو، جیسے انسان زید سے اعم ہے، اس لیے انسان کلی اضافی ہوا، اور حیوان بھی کلی اضافی ہے، اس لیے کہ وہ انسان سے اعم ہے...... اس کو بھی کلی اضافی اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کا کلی ہونا نفس مفہوم اور حقیقت کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ غیر کے لحاظ سے ہے۔

تقابل کی اقسام

شارح نے جزئی اضافی کے تعریف پر ''نظر،، ذکر کی ہے، اس سے پہلے تقابل کی اقسام کا بیان ناگزیر ہے، تا کہ وہ نظر اچھی طرح سمجھی جاسکے۔ تقابل کی چار قسمیں ہیں:

(۱) تقابل تضایف: وہ ہوتا ہے جس میں متقابلین دونوں وجودی ہوں، اور ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے باپ اور بیٹا، ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

(۲) تقابل تضاد: وہ ہوتا ہے جس میں متقابلین دونوں وجودی ہوں، لیکن ایک کا دوسرے پر سمجھنا موقوف نہ ہو، جیسے سواد و بیاض۔

(۳) تقابل ایجاب وسلب: وہ ہوتا ہے جس کے متقابلین میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو، اور عدمی وجودی کا محل نہ ہو، جیسے انسان وجودی ہے، یہ عدمی یعنی لا انسان کا محل نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ جو انسان نہیں ہے، اس کو محل انسان نہیں بنایا جاسکتا۔

(۴) تقابل عدم وملکہ: وہ ہوتا ہے جس کے متقابلین میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو، اور عدمی وجودی کا محل ہو جیسے ''عمی،، عدمی ہے لیکن وجودی یعنی بصر کا محل ہے۔

جزئی اضافی کی تعریف پر ''نظر،،

ماتن نے جو جزئی کی تعریف ''کل اخص تحت الاعم،، سے کی ہے، اس پر شارح نظر بیان کررہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس تعریف سے تقدم شی علی نفسہ لازم آرہا ہے، جو صحیح نہیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جزئی اضافی کا معنی ہے کہ جو کسی دوسری شی کے تحت مندرج ہو، اور بعینہ یہی معنی ''خاص،، کا بھی ہے، گویا اخص و خاص اور جزئی اضافی مترادف ہوئے، اور کلی اضافی کا معنی یہ ہے کہ جس کے تحت کوئی دوسری شی مندرج ہو، اور بعینہ یہی معنی ''عام،، کا بھی ہے، گویا اعم و عام اور کلی اضافی مترادف ہوئے، اور جس طرح اخص اور اعم میں تضایف ہے کہ خاص خاص ہوتا ہے عام کے لحاظ سے، اور عام عام ہوتا ہے خاص کے لحاظ سے، اسی طرح جزئی اضافی اور اعم میں بھی

تضایف ہے، اور یہاں جزئی اضافی کی تعریف میں ''اعم،، کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، گویا ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متقایف کا ذکر کیا گیا ہے، جو کہ درست نہیں ہے، کیونکہ متضایفین کا تعقل ایک ساتھ ہوتا ہے، ان میں تقدم و تاخر نہیں ہوتا، جبکہ معرف بالکسر اور اس کے اجزاء کا تصور، معرف بالفتح سے مقدم ہونا ضروری ہے، اس لیے ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کا ذکر جائز نہیں، ورنہ تقدم شی علی نفسہ لازم آئے گا، جو جائز نہیں ہے۔

اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں لفظ ''کل،، استعمال کیا گیا ہے، جو افراد کی تعمیم پر دلالت کرتا ہے، اور تعریف بالافراد جائز نہیں، بلکہ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ جزئی اضافی کی تعریف تبدیل کر دی جائے، تا کہ کوئی اعتراض ہی نہ ہو، چنانچہ یوں تعریف کی جائے: الجزئی الاضافی: ھوالاخص من شی یعنی جزئی اضافی اسے کہتے ہیں، جو شی سے اعم ہو، اس تعریف سے لفظ ''کل،، اور لفظ ''اعم،، دونوں نکال دیئے گئے جن کی وجہ سے اعتراض واقع ہو رہے تھے۔

کلی حقیقی و اضافی کے درمیان نسبت

کلی حقیقی اور کلی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، کلی اضافی اخص ہے، اور کلی حقیقی اعم ہے، جس پر کلی اضافی صادق ہو، اس پر کلی حقیقی بھی صادق ہوگی، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں جیسے انسان، حیوان ...... یہ کلی اضافی بھی ہیں اور کلی حقیقی بھی، لیکن کلیات فرضیہ جیسے لاوجود، لاشی اور لاممکن کلیات حقیقیہ تو ہیں، کلیات اضافیہ نہیں ہیں۔

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، جزئی حقیقی اخص ہے اور جزئی اضافی اعم ہے، یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی لیکن اس کا عکس ضروری نہیں، گویا یہاں دو دعوے ہیں:

(۱) ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی۔ (۲) ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں۔

شارح دونوں کو دلیل سے بیان کر رہے ہیں:

امــا الاول ...... ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوتی ہے، کیونکہ ہر جزئی حقیقی اس ماہیت کے تحت مندرج ہوتی ہے جو مشخصات سے خالی ہو، جیسے مثلاً زید ہے اس میں دو چیزیں ہیں ایک تو اس میں ماہیت انسانیہ ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں ایک خاص مابہ الامتیاز شی بھی ہے، جو اس کے لیے تشخص کا فائدہ دیتی ہے، اور اسے دوسرے تمام انسانوں سے ممتاز کرتی ہے، اگر اس خاص مابہ الامتیاز شی کو اس زید سے ختم کر دیا جائے تو پھر اس میں صرف ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے، اور یہ ماہیت انسانیہ اس زید سے اعم ہے، کیونکہ یہ تو دوسرے انسانوں میں بھی پائی جاتی ہے، اس لحاظ سے گویا ہر جزئی حقیقی ایک شی اعم یعنی ماہیت انسانیہ کے تحت مندرج ہوتی ہے، اس لیے وہ جزئی

اضافی بھی ہوگی، تو معلوم ہوا کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوتی ہے، یہ تو پہلے دعوی کی تفصیل ہے۔

لیکن یہ اصول ''واجب الوجود،، سے منقوض ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ واجب الوجود جزئی حقیقی تو ہے، لیکن چونکہ کسی ماہیت کلیہ کے تحت مندرج نہیں ہے، اس لیے جزئی اضافی نہیں ہے، کیونکہ اگر واجب الوجود کی ذات کسی ماہیت کلیہ کے تحت مندرج ہو تو اس میں دو احتمال ہیں کہ واجب الوجود کی ذات اس ماہیت کلیہ کی عین ہوگی یا اس ماہیت کے ساتھ شی آخر یعنی تشخص بھی ہوگا، اگر عین ہو تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ اس صورت میں شی واحد کا کلی و جزئی ہونا لازم آرہا ہے، جو محال ہے، جبکہ کلی اور جزئی کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہے، اور وہ جمع نہیں ہوسکتا جیسے عمی اور بصر جمع نہیں ہوسکتے، اسی طرح شی واحد کا کلی و جزئی ہونا بھی محال ہے، اور اگر واجب کی ذات دوسری جزئیات کی طرح ماہیت اور شی آخر یعنی تشخص سے عبارت ہو، تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ واجب کی ذات اس تشخص کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، جو تشخص کہ اس کو عارض ہو رہا ہے، حالانکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود کا تشخص اس کی عین ہے، یعنی ذات واجب کا امتیاز بذاتہ ہے نہ کہ اس تشخص کی وجہ سے جو عارض ہو، اس لیے اس دعوی پر یہ نقض اپنی جگہ درست ہے اور اس نقض کو ختم کرنے اور اصول کے اثبات کے لیے اگرچہ مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن کوئی جواب اشکال سے خالی نہیں ہے، اس لیے ہم انہیں تحریر کرنے سے گریز کر رہے ہیں، من شاء فلیراجع الی المطولات۔

واما الثانی...... دوسرا دعوی یہ ہے کہ ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں، کیونکہ جزئی اضافی کلی ہوسکتی ہے، اس لیے کہ جزئی اضافی اخص من الشی کو کہتے ہیں، اور جو اخص من الشی ہو، اس کا کلی ہونا ممکن ہے، جیسے انسان، حیوان...... یہ سب جزئیات اضافیہ بھی ہیں اور کلیات بھی، بخلاف جزئی حقیقی کے کہ وہ کلی نہیں ہوسکتی، نہ حقیقی، نہ اضافی، کیونکہ جزئی حقیقی میں بالکل شرکت نہیں ہوسکتی، اور کلی خواہ حقیقی ہو یا اضافی، بہرحال شرکت کثیرین سے مانع نہیں ہوتی، تو معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی اور کلی حقیقی واضافی کے درمیان تباین ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جزئی اضافی وحقیقی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، جزئی حقیقی اخص مطلق ہے، اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے۔

قَالَ: **الخامسُ النوعُ كما يقال على ماذكرناه ويقال له النوعُ الحقيقيُّ فكذلك يقالُ على كلِّ ماهيةٍ يقال عليها وعلى غيرِها الجنسُ في جوابِ ماهو قولًا أوّليًّا ويسمى النَّوعَ الاضافيَ۔**

پانچویں بحث یہ ہے کہ نوع کا اطلاق جیسے اس پر ہوتا ہے جو ہم نے ذکر کردیا، اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے، ایسے ہی (نوع کا اطلاق) ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ ماہو کے جواب میں اس (ماہیت) پر اور اس کے غیر پر قول اولی کے طور پر جنس بولی جائے، اور اس کو نوع اضافی کہتے ہیں۔

أقول: **النوعُ كما يُطلق على ماذكرناه وهو المقولُ على كثيرينَ متفقينَ بالحقيقةِ**

فِي جوابِ ماهوَ ويقال له النوعُ الحقيقيُ لأنَّ نوعيتَهُ إنّما هي بالنظرِ إلى حقيقةِ الواحدةِ الحاصلةِ في أفرادهِ كذلك يُطلق بالاشتراكِ على كلّ ماهيةٍ يقال عليها وعلى غيرِها الجنسُ في جوابِ ماهو قولًا أوليًا أي بلاواسطةٍ كالانسانِ بالقياسِ إلى الحيوانِ فإنه ماهيةٌ يقال عليها وعلى غيرِها كالفرسِ، الجنسُ وهو الحيوانُ حتّى إذا قيل ماالانسانُ والفرسُ فالجوابُ أنّه حيوانٌ ولهذاالمعنى يُسَمّى نوعًااضافيًا لأنّ نوعيتَهُ بالاضافةِ إلى ما فوقه فالماهيّةُ مَنزلةٌ بمنزلةِ الجنسِ ولابدّ مِنْ تركِ لفظِ الكلِ لِمَا سمعتَ فِي مبحثِ الجزئي الاضافيِ مِن أنَّ الكلَ للأفرادِ والتعريفُ للأفرادِ لايجوزُوذِكرِ الكُلّيّ لأنَّهُ جنسُ الكلياتِ فلايتمُّ حدودُها بدونِ ذكرهِ فإنْ قلتَ الماهيةُ هي الصورةُ العقليةُ من شيءٍ والصورُ العقليةُ كلياتٌ فذكرُها يُغْنِيْ عن ذكرِ الكُليّ فنقولُ الماهيةُ ليس مفهومُها مفهومَ الكلي غايةُ مَا فِي البابِ أنّه من لَوَازِمِها فيكونُ دلالةُ الماهيةِ على الكلي دلالةَ الملزومِ على اللازمِ يعني دلالةَ الالتزامِ لكنّ دلالةَ الالتزامِ مهجورةٌ في التعريفاتِ وقولُهُ فِي جوابِ ماهو يُخْرِجُ الفصلَ والخاصةَ والعرضَ العام فإنّ الجنسَ لَايُقَالُ عليها وعلى غيرِها في جوابِ ماهو وأمّا تَقْيِيْدُ القولِ بالاولٰى فاعْلَمْ أوّلاًأنّ سِلْسَةَ الكلياتِ إنّما تَنْتَهِيْ بِالاشخاصِ وهو النوعُ المقيدُ بالتشخصِ وفوقها الاصنافُ وهو النوعُ المقيدُ بصفاتٍ عرضيةٍ كليةٍ كالروميِّ والتركِيِّ وفوقها الانواعُ وفوقها الاجناسُ وإذَا حُمِلَ كليّاتٌ مترتبةٌ علٰى شيءٍ واحدٍ يكون حملُ العالي عليهِ بواسطةِ حملِ السافلِ عليهِ فإنّ الحيوانَ إنّما يصدقُ على زيدٍ وعلى التركيِّ بواسطةِ حملِ الانسانِ عليهما وحملُ الحيوانِ على الانسانِ أوْلٰى فقوله قولًا أوّليًا احترازٌعن الصنفِ فإنّه كليٌّ يقال عليه وعلى غيرهِ الجنسُ فِيْ جوابِ ماهو حتى إذا سُئِلَ عن التركيِّ والفرسِ بماهما كان الجوابُ الحيوانَ لكن قولَ الجنسِ على الصنفِ ليس بأوْلٰى بل بواسطةِ حملِ النوعِ عليهِ فَبِاعْتِبَارِالاوّلِيّةِ في القولِ يُخْرَجُ الصنفُ عن الحدّلأنّهُ لايسمّٰى نوعًا اضافيًا۔

اقول: نوع جیسے اس معنی پر بولا جاتا ہے جسے ہم ذکر کر چکے یعنی جو ماہو کے جواب میں ان کثیرین پر مقول ہو جن کی حقیقت متفق ہے، اور اسی کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے، جو اس کے افراد میں حاصل ہوتی ہے، ایسے ہی لفظی اشتراک کی بناء پر نوع کا اطلاق ہر اس ماہیت پر بھی ہوتا ہے کہ ماہو کے جواب میں اس پر اور اس کے غیر پر قول اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ جنس بولی جائے، جیسے انسان ہے حیوان کے لحاظ سے، کیونکہ یہ (انسان) ایک ایسی ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر مثلاً فرس پر جنس بولی جاتی ہے، اور وہ (جنس) حیوان ہے، یہاں تک کہ

جب کہا جائے: ماالانسان والفرس؟ تو جواب ''حیوان،، ہوگا، اور اسی معنی کی وجہ سے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا نوع ہونا مافوق کے لحاظ سے ہے۔

پس لفظ ماہیت جنس کے درجہ میں ہے، اور لفظ کل کا ترک ضروری ہے، کیونکہ جزئی اضافی کی بحث میں آپ سن چکے ہیں کہ لفظ کل افراد کے لیے ہے، اور افراد کی تعریف جائز نہیں، اور لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے، کیونکہ یہ کلیات کی جنس ہے، اور کلیات کی تعریفات کلی کے ذکر کے بغیر تام نہیں ہوسکتیں۔

اگر آپ یہ کہیں کہ ماہیت شی کی عقلی صورت ہے، اور عقلی صورتیں کلیات ہیں، اس لیے ماہیت کا ذکر، لفظ کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ کلی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، پس ماہیت کی کلی پر دلالت، ملزوم کی لازم پر دلالت ہے یعنی دلالت التزامی ہے، لیکن تعریفات میں دلالت التزامی متروک ہے۔

اور ماتن کے قول ''فی جواب ماھو،، نے فصل، خاصہ اور عرض عام کو نکال دیا، اس لیے کہ جنس ان پر اور ان کے غیر پر ماہو کے جواب میں مقول نہیں ہوتی۔

اور رہا ''قول،، کو ''اولی،، کے ساتھ مقید کرنا، تو اولا یہ جان لیجئے کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص پر ختم ہو جاتا ہے، اور وہ (شخص) نوع ہے جو تشخص سے مقید ہو، اور ان (اشخاص) کے اوپر اصناف ہیں، اور وہ (صنف) وہ نوع ہے جو صفات عرضیہ کلیہ کے ساتھ مقید ہو، جیسے رومی، ترکی، اور ان (اصناف) کے اوپر انواع ہیں، اور انواع کے اوپر اجناس ہیں، اور جب کلیات مترتبہ کسی ایک چیز پر محمول کی جائیں تو عالی کا حمل اس شی پر سافل کے حمل کے واسطہ سے ہوگا، یہی وجہ ہے کہ زید اور ترکی پر حیوان کا صدق اس واسطہ سے ہے کہ ان پر انسان محمول ہوتا ہے، اور حیوان کا حمل انسان پر اوّلی ہے، تو ماتن کا قول ''قولا اولیا،، صنف سے احتراز ہے، کیونکہ صنف وہ کلی ہے کہ ماہو کے جواب میں اس پر اور اس کے غیر پر جنس بولی جائے یہاں تک کہ جب ترکی اور فرس کے بارے میں ماھما سے سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا، لیکن جنس کا حمل صنف پر اولی نہیں ہے بلکہ اس پر نوع کے حمل کے واسطہ سے ہے، چنانچہ ''قول،، میں ''اولیت،، کے اعتبار کی وجہ سے تعریف سے صنف نکل جاتی ہے، کیونکہ اس کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی

لفظ ''نوع،، کا اطلاق مشترک طریقے سے دو معنی پر ہوتا ہے:

(۱) نوع حقیقی: وہ کلی ہے جو ماہو کے جواب میں ان کثیر افراد پر بولی جائے، جن کی حقیقت متفق ہو، جیسے انسان ہے۔

ان کو نوع حقیقی اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے جو افراد میں

حاصل ہوتی ہے، گویا اس کا نوع ہونا نفس حقیقت کے لحاظ سے ہے، اور اس میں کسی امر آخر کی طرف نسبت کا اعتبار نہیں ہے، اس لیے اس کو نوع حقیقی کہتے ہیں۔

(۲) نوع اضافی: وهو يقال على كل ماهية يقال عليها و على غيرها الجنس في جواب ماهو قولا اوليا اي بلا واسطة ۔ نوع اضافی وہ کلی ہے کہ ما ہو سے جب ماہیت اور اس کے ساتھ غیر کو ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں قول اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ جنس واقع ہو جیسے ماہیت مثلاً انسان کے ساتھ جب اس کے غیر مثلاً فرس کو لے کر سوال کیا جائے تو جواب میں جنس یعنی حیوان واقع ہوگی۔ اس کو نوع اضافی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا نوع ہونا اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ مافوق کے لحاظ سے ہے۔

نوع اضافی کی تعریف میں قیود کا فائدہ:

اس تعریف میں لفظ ''ماہیت،، جنس کے درجہ میں ہے، جو ہر قسم کی ماہیت کو شامل ہے، ضمن میں ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں۔

معترض کہتا ہے کہ اس تعریف میں لفظ ''کل،، نہیں ذکر کرنا چاہئے تھا، اس لیے کہ وہ تو افراد کے لیے ہوتا ہے، اور تعریف افراد کی نہیں، ماہیت کی ہوتی ہے، البتہ اس تعریف میں لفظ ''کلی،، کا ذکر ضروری تھا، اس لیے کہ کلی تمام کلیات کی جنس ہے، اور جب تک کلیات کی تعریفات میں کلی کا ذکر نہ کیا جائے اس وقت تک ان کی تعریفیں ناتمام رہتی ہیں۔

ہاں کوئی کہہ سکتا ہے کہ تعریف میں جب لفظ ''ماہیت،، ذکر کر دیا ہے تو پھر لفظ کلی کی چنداں ضرورت نہیں رہی، کیونکہ ماہیت شی کی عقلی صورت کو کہتے ہیں، اور عقلی صورتیں تمام کی تمام کلی ہوتی ہیں، لہذا اب لفظ کلی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے؟ لیکن یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ ماہیت اور کلی کا مفہوم بعینہ ایک نہیں ہے، بلکہ کلی کا مفہوم ماہیت کے لوازم میں سے ہے، تو ماہیت کی دلالت کلی پر ایسی ہے جیسے ملزوم کی دلالت لازم پر، یعنی دلالت التزامی ہے، اور دلالت التزامی میں چونکہ خفاء ہوتا ہے، اس لیے یہ تعریفات میں متروک ومہجور ہے، تو معلوم ہوا کہ نوع اضافی کی تعریف میں لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے، تا کہ وہ مطابقۃ دلالت کرے۔

اور نوع اضافی کی تعریف میں ''فی جواب ماہو،، سے فصل، خاصہ اور عرض عام خارج ہو گئے، اس لیے کہ جنس ماہو کے جواب میں ان پر اور ان کے غیر پر مقول نہیں ہوتی

نوع اضافی کی تعریف میں کہا ہے ''قولا اولیا،، یعنی قول ''اوّلی،، کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس قید سے درحقیقت ''اصناف،، کو خارج کرنا پیش نظر ہے، اس بات کے سمجھنے کے لیے دو مقدمے:

پہلا مقدمہ: کلیات کا سلسلہ اشخاص کے سبب سے ختم ہوتا ہے کہ جب شخص کا تحقق ہو جاتا ہے تو اس کلی پر ہی سلسلہ منتہی ہو جاتا ہے جس کے تشخص کی وجہ سے شخص کا حصول ہوا ہے، شارح نے اسی بناء پر الی الاشخاص نہیں کہا بلکہ

بالاشخاص کہا، کیونکہ اشخاص کلیات کے سلسلہ میں داخل نہیں ہیں بلکہ خارج ہیں، اشخاص شخص کی جمع ہے، اور شخص اس نوع کو کہتے ہیں جو تشخص وتعین کے ساتھ مقید ہو۔

اشخاص کے اوپر اصناف ہیں، اصناف، صنف کی جمع ہے، اور صنف اس نوع کو کہتے ہیں جو صفات عرضیہ کلیہ کے ساتھ مقید ہو جیسے انسان کا رومی یا ترکی ہونا، یہ انسان کی صفات عرضیہ میں ہے، اس کی ماہیت اور حقیقت میں شامل نہیں ہے، ان کے اوپر انواع ہیں، اور انواع کے اوپر اجناس ہیں۔

دوسرا مقدمہ: جب کلیات مترتبہ کسی شی واحد پر محمول ہوں تو جو ان میں سافل ہو وہ بلا واسطہ محمول ہوگی، جیسے انسان کا حمل زید پر واسطہ کے بغیر ہے، اور جو عالی ہو وہ اس شی پر سافل کے واسطہ سے محمول ہوگی، جیسے زید پر حیوان کا حمل انسان کے واسطہ سے ہے، اور جسم نامی کا حمل انسان پر حیوان کے واسطہ سے ہے، اور جسم مطلق کا حمل، حیوان پر جسم نامی کے واسطہ سے ہے۔

جب یہ معلوم ہوگیا تو اب اگر نوع اضافی کی تعریف میں ''حمل اوّلی،، کی قید نہ ہو تو نوع اضافی کی تعریف اصناف پر بھی صادق آئے گی، کیونکہ ماہو کے جواب میں صنف اور اس کے غیر پر جنس بولی جاتی ہے، مثلاً جب یوں سوال کریں: الرومی والفرس ماھما؟ تو جواب حیوان ہوگا، اور جب ماہو کے جواب میں ''رومی،، پر بھی جنس بولی گئی تو گویا صنف پر نوع اضافی کی تعریف صادق آ گئی، حالانکہ اصناف کو نوع اضافی نہیں کہتے، لیکن جب نوع اضافی کی تعریف میں ''حمل اوّلی،، کی قید لگ گئی، تو اب اس سے صنف خارج ہو جائے گی، کیونکہ رومی پر حیوان کا حمل واسطہ کے بغیر نہیں بلکہ انسان کے واسطہ سے ہے، جبکہ نوع اضافی میں حمل اولی یعنی وہ حمل معتبر ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

قَالَ: وَمراتِبُه أربَعٌ لأنَّهُ إمّا أعمُّ الانواعِ وهو النوعُ العالِيُ كَالجسمِ أوْأخصُّها وهو النوعُ السافلُ كالانسانِ ويسمى نوعَ الانواعِ أوْأعَمُّ من السافلِ واخصُّ من العالي وهو النوعُ المتوسطُ كالحيوانِ والجسمِ النامِي أومبائنٌ للكلِّ وهو النوعُ المفردُ كالعقلِ إنْ قلنا إنّ الجوهرَ جنسٌ لَهُ.

نوع کے چار مراتب ہیں، وہ یا تو اعم الانواع ہے، اور وہی نوع عالی ہے، جیسے جسم، یا اخص الانواع ہے، اور یہی نوع سافل ہے جیسے انسان، اور اسی کا نام نوع الانواع ہے، یا سافل سے اعم اور عالی سے اخص ہے، اور یہی نوع متوسط ہے، جیسے حیوان اور جسم نامی، یا ان سب سے جدا ہے، اور یہی نوع مفرد ہے، جیسے عقل اگر ہم یہ کہیں کہ جوہر اس کے لیے جنس ہے۔

أقولُ: أرادَ أن يُشِيرَ إلى مَراتِبِ النوعِ الاضافيّ دون الحقيقيِ لأنَّ الانواعَ الحقيقيةَ يستحيلُ أن تَتَرَتَّبَ حتى يكون نوعٌ حقيقيٌ فوقَه نوعٌ آخرَوإلاّلكانَ النوعُ الحقيقيُ جنسًا وانه مح وأمّا الانواعُ الاضافيةُ فقد تَتَرَتَّبُ لجوازِأن يكون نوعٌ اضافيٌ فوقه نوعٌ اضافيٌ كالانسانِ فإنّه نوعٌ اضافيٌ للحيوانِ وهو نوعٌ اضافيٌ

لِلْجِسْمِ النامِي وهو نوعٌ اضافيٌ للجسمِ المطلقِ وهو نوعٌ اضافيٌ للجوهرِ فَبِاعتِبَارِ ذلك صَارَمراتِبُهُ أربعًا لإنّه إمّا أن يكون اعمَّ الانواعِ أواخصَّها أواعَمَّ من بعضِهَا واخصَّ من البعضِ أومبائنًا للكلِّ والأوّلُ هو النوعُ العالي كالجسمِ فإنّه أعمُّ من الجسمِ النامِي والحيوانِ والانسانِ والثاني النوعُ السافلُ كالانسانِ فإنّه اخصُ من سائرِالانواعِ والثالثُ النوعُ المتوسطُ كالحيوانِ فإنّه أخصُّ من الجسمِ النامِي واعمُّ من الانسانِ وكالجسمِ النامي فإنه اخصُ من الجسمِ المطلقِ أعمُّ من الحيوانِ والرابعُ النوعُ المُفْرَدُولم يوجدُ له مثالٌ فِي الوجودِ وقد يقال في تمثيلهِ إنه كالعقلِ إن قلنا إنّ الجوهرَ جنسٌ له فإنّ العقلَ تحته العقولُ العشرةُ وهي كلُّها في حقيقةِ العقلِ متفقةٌ فهو لايكونُ اعمَّ من نوعٍ اَخَرَإذليس تحتَه نوعٌ بل اشخاصٌ ولا اخصَّ إذ ليس فوقَه نوعٌ بل الجنسُ وهو الجوهرُ على ذلك التقديرِ فهو نوعٌ مفردٌ ورُبَمَا يُقَرَّرُ التقسيمُ على وجهٍ آخَرَوهو أنّ النوعَ إمّا أن يكونَ فوقَه نوعٌ وتحته نوعٌ أولايكونَ فوقَه نوعٌ ولا تحته نوعٌ أويكونَ فوقَهُ نوعٌ ولايكون تحته نوعٌ أويكون تحته نوعٌ ولايكون فوقَهُ نوعٌ و ذلك ظاهرٌ

اقول: ماتن نوع اضافی کے مراتب کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ انواع حقیقیہ کا مترتب ہونا محال ہے، یہاں تک کہ نوع حقیقی کے اوپر حقیقی ہو، ورنہ نوع حقیقی جنس ہو جائے گی، جو محال ہے، رہی انواع اضافیہ تو وہ مرتب ہوسکتی ہیں، کیونکہ نوع اضافی کے اوپر نوع اضافی ہوسکتی ہے، جیسے انسان ہے کہ یہ حیوان کے لیے نوع اضافی ہے، اور حیوان جسم نامی کے لیے نوع اضافی ہے، اور جسم نامی جسم مطلق کے لیے نوع اضافی ہے، اور جسم مطلق جوہر کے لیے نوع اضافی ہے، تو اس اعتبار سے نوع کے چار مراتب ہیں، وہ یا تو اعم الانواع ہوگی، یا اخص الانواع ہوگی، یا بعض سے اعم اور بعض سے اخص ہوگی، یا سب سے مباین ہوگی، اول نوع عالی ہے جیسے جسم کہ یہ جسم نامی، حیوان اور انسان سے اعم ہے، اور ثانی نوع سافل ہے جیسے انسان کہ یہ تمام انواع سے اخص ہے، اور ثالث نوع متوسط ہے کہ یہ جسم نامی سے اخص اور انسان سے اعم ہے، اور جیسے جسم نامی کہ یہ جسم سے اخص اور حیوان سے اعم ہے، اور رابع نوع مفرد ہے، جس کی مثال نہیں پائی جاتی، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال عقل ہے اگر ہم یہ کہیں کہ جوہر عقل کے لیے جنس ہے، اس لیے کہ عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ سب عقل کی حقیقت میں متفق ہیں، پس وہ عقل نوع آخر سے اعم نہیں ہوسکتی کیونکہ اس کے تحت میں نوع نہیں بلکہ اشخاص ہیں اور اخص بھی نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے یعنی جوہر اور وہ اس تقدیر پر نوع مفرد ہے۔

اور کبھی تقسیم کی تقریر دوسرے طریقہ پر کی جاتی ہے کہ نوع کے اوپر اور نیچے نوع ہوگی یا نہ ہوگی، یا صرف

اس کے اوپر نوع ہوگی، یا صرف اس کے نیچے نوع ہوگی، یہ طریقہ بالکل واضح ہے۔

انواع حقیقیہ کے مراتب نہیں

شارح فرماتے ہیں کہ انواع حقیقیہ کے مراتب نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے مراتب ہو سکتے ہیں، کیونکہ اگر نوع حقیقی کے اوپر کوئی اور نوع حقیقی ہو تو نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا، جو محال ہے، وجہ لزوم یہ ہے کہ نوع حقیقی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے، لہذا جو کلی فوق میں فرض کی جائے تو اسے ماتحت کلی کی پوری ماہیت ہونا چاہئے، مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی جو اس کے ماتحت ہے، کیونکہ اگر کلی فوق کو ماتحت کلی کی پوری ماہیت مان لیا جائے تو ماتحت کلی صنف ہو جائے گی، اس لیے کہ صنف بھی اس نوع کو کہتے ہیں، جو عرض کلی کے ساتھ متصف ہو، اور نوع کا صنف ہونا چونکہ خلاف مفروض ہے، اس لیے کلی فوق اپنے افراد کی پوری ماہیت نہ ہوگی، بلکہ تمام مشترک ہوگی، اور تمام مشترک ہی جنس ہے، تو کلی فوق جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا، اس کا جنس ہونا لازم آیا، جو محال ہے، یہی وجہ ہے کہ انواع حقیقیہ کے مراتب نہیں ہو سکتے۔

انواع اضافیہ کے مراتب

انواع اضافیہ کے مراتب ہیں، کیونکہ ایک نوع اضافی کے اوپر دوسرا نوع اضافی ہو سکتا ہے، جیسے انسان حیوان کے لئے نوع اضافی ہے، اور حیوان جسم نامی کے لیے نوع اضافی ہے، اور جسم نامی جسم کے لیے، اور جسم جوہر کے لیے نوع اضافی ہے، تو اس اعتبار سے نوع اضافی کے چار مراتب ہیں، ان کی وجہ حصر:

نوع دو حال سے خالی نہیں یا تو اعم الانواع ہوگا یا اخص الانواع، یا بعض سے اخص اور بعض سے اعم ہوگا، یا سب کے مباین ہوگا، پہلا نوع عالی ہے جیسے جسم کہ یہ جسم نامی، حیوان اور انسان سے اعم ہے، یہ سب اس کے تحت ہیں، اور دوسرا نوع سافل ہے جیسے انسان ہے یہ تمام انواع سے اخص ہے، اور تیسرا نوع متوسط ہے جیسے جسم نامی اور حیوان، جسم نامی حیوان کے اعتبار سے اعم ہے لیکن جسم کے اعتبار سے اخص ہے، اسی طرح حیوان ماتحت کے اعتبار سے تو اعم ہے، اور مافوق کے اعتبار سے اخص ہے، چوتھا نوع مفرد ہے، صحیح یہ ہے کہ اس کی کوئی مثال نہیں پائی جاتی، البتہ بعض حضرات نے اس کی مثال میں "عقل"، کو پیش کیا ہے، بشرطیکہ عقل کے لیے جوہر کو جنس فرض کیا جائے، اور عقول عشرہ اس عقل کے افراد ہیں، اس کے انواع نہیں، لہذا ان سب کی حقیقت متفق ہوگی، اب جب یہ سب عقل کی انواع نہیں بلکہ افراد ہیں تو عقل اعم نہ ہوئی، کیونکہ اعم تو تب ہو کہ جب اس کے تحت کوئی نوع ہو اور وہ یہاں نہیں، اسی طرح عقل اخص بھی نہیں، اس لیے کہ یہاں اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے، بلکہ اس تقدیر پر اس کے اوپر صرف جنس ہے، اور وہ جوہر ہے، گویا یہ عقل نہ اعم ہے اور نہ اخص، یہی نوع مفرد ہے، اس کو آپ یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جو اخص بھی نہ ہو اور اعم بھی نہ ہو، اس کو نوع مفرد کہتے ہیں۔

نوع کی تقسیم اور انداز سے

شارح فرماتے ہیں کہ نوع کی تقسیم دوسرے انداز سے بھی کی گئی ہے، اس کی وجہ حصر: نوع دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے اوپر بھی نوع ہوگا اور نیچے بھی یا اوپر اور نیچے نوع نہیں ہوگا، یا اس نوع کے اوپر تو کوئی نوع ہوگا اور اس کے نیچے نوع نہیں ہوگا، یا اس کے نیچے تو نوع ہوگا لیکن اوپر نوع نہیں ہوگا، پہلی صورت انواع اضافیہ متوسطہ کی ہے، جیسے حیوان اور جسم نامی، اور دوسری صورت نوع مفرد کی ہے جیسے عقل، اور تیسری صورت انواع اضافیہ سافلہ کی ہے جیسے انسان، اس کے اوپر تو انواع ہیں حیوان ہے، جسم نامی ہے، جسم مطلق ہے، لیکن اس کے تحت کوئی نوع نہیں ہے، بلکہ اس کے اشخاص ہیں، اور چوتھی صورت نوع عالی کی ہے جیسے جسم مطلق ہے، اس کے تحت انواع ہیں، لیکن اس کے اوپر نوع نہیں ہے۔

قال: ومراتبُ الاجناسِ أيضًا هذه الاربعُ لكنّ العالي كالجوهرِ في مراتبِ الاجناسِ يسمّى جنسَ الأجناسِ لا السافل كالحيوانِ ومثالُ المتوسطِ فيها الجسمُ النامىُ ومثالُ المفردِ العقلُ إنْ قلنا إنّ الجوهرَ ليس بجنسٍ لَهُ۔

اجناس کے مراتب بھی یہی چار ہیں، لیکن عالی جیسے جوہر، مراتب اجناس میں اسے ''جنس الاجناس،، کہا جاتا ہے، نہ کہ سافل جیسے حیوان، اور ان میں ''متوسطہ،، کی مثال جسم نامی ہے، اور ''مفرد،، کی مثال عقل ہے، اگر ہم یہ کہیں کہ جوہر اس کے لیے جنس نہیں ہے۔

اقول: كَمَا أنَّ الانواعَ الاضافيةَ قدتَترَتَّبُ متنازلةً كذلك الاجناسُ ايضًا قد تترتبُ متصاعدةً حتى يكونَ جنسٌ فوقه جنسٌ آخرُ وكما أنَّ مراتبَ الانواعِ اربعٌ فكذلك مراتبُ الاجناسِ ايضًا تلك الاربعُ لأنّه إنْ كان اعمَّ الاجناسِ فهو الجنسُ العالي كالجوهرِ وإن كان أخصَّها فهو الجنسُ السافلُ كالحيوانِ أوْأعمَّ واخصَّ فهو الجنسُ المتوسطُ كالجسمِ النامِي والجسمِ أومبائنًا للكلِّ فهو الجنسُ المفردُ إلَّاأنَّ العالي في مراتبِ الاجناسِ يسمّى جنسَ الأجناسِ لاالسافلَ والسافلُ في مراتبِ الانواعِ يسمّى نوعَ الانواعِ لاالعالِيَ وذلك لأنّ جنسيةَ الشيءِ إنّماهي بالقياسِ إلى ماتحته فهو إنما يكونُ جنسَ الاجناسِ إذا كان فوقَ جميعِ الأجناسِ ونوعيّةُ الشيءِ إنّما يكون بالقياس إلى ما فوقه فهو انما يكون نوعَ الانواعِ إذاكان تحتَ جميعِ الانواعِ والجنسُ المفردُ مُمَثَّلٌ بالعقلِ عَلٰى تقديرِأنْ لايكونَ الجوهرُ جنسًاله فإنه ليس اعمَّ من جنسٍ إذليس تحته إلا العقولُ العشرةُ وهي انواعٌ لاأجناسٌ ولاأخصَّ إذ ليس فوقَه إلَّاالجوهرُ وقد فُرِضَ أنّه ليس بجنسٍ له لا يقالُ احدُ التَّمْثِيْلَيْنِ فاسدٌ إمّا تمثيلُ النوعِ المفردِ بِالعقلِ على تقديرِ جنسيةِ الجوهرِ وإما تمثيلُ الجنسِ

المفردِ بالعقلِ علٰی تقدیرِ عرضیةِ الجوهرِ لأنَّ العقلَ إن کان جنسًا یکون تحته انواعٌ فلایکونُ نوعًا مفردًابل کان عالیًا فلا یصحُّ التمثیلُ الأوّلُ وإن لم یکن جنسًا لم یصح التمثیلُ الثانی ضرورةَ أنَّ مَالاَ یکونُ جنسًا لا یکونُ جنسًا مفردًا لإنَّا نقولُ التمثیلُ الأوّلُ علی تقدیرِأنّ العقولَ العشرةَ متفقةٌ بالنوعِ والثانی علی تقدیرِ أنّها مختلفةٌ والتمثیلُ یحصل بمجردِ الفرضِ سواءٌ طابق الواقعَ أوْلَمْ یُطَابِقْهُ۔

اقول: جس طرح انواع اضافیہ کبھی نیچے کواترتے ہوئے مرتب ہوتے ہیں، اسی طرح اجناس بھی اوپر کو چڑھتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں، یہاں تک کہ جنس کے اوپر دوسری جنس ہوگی، اور جیسے انواع کے چار مراتب ہیں، ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی یہی چار ہیں، کیونکہ اگر وہ اعم الاجناس ہوتو وہ جنس عالی ہے جیسے جوہر، اور اگر اخص الاجناس ہوتو وہ جنس سافل ہے، جیسے حیوان، اور اگر اعم واخص ہوتو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم، اور اگر کل کے مباین ہوتو وہ جنس مفرد ہے۔

مگر عالی مراتب اجناس میں جنس الاجناس سے موسوم ہوتا ہے، نہ کہ سافل، اور سافل مراتب انواع میں نوع الانواع سے موسوم ہوتا ہے، نہ کہ عالی، اور یہ اس لیے کہ شی کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے، لہذا وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب تمام اجناس کے اوپر ہو، اور شی کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے، تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوگی جب تمام انواع کے نیچے ہو، اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے، اس تقدیر پر کہ اس کے لیے جنس نہ ہو، کیونکہ وہ جنس سے اعم نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ ہیں، جو انواع ہیں نہ کہ اجناس، اور نہ ہی اخص ہے اس لیے کہ اس کے اوپر صرف جوہر ہے، اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کے لیے جنس نہیں ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال غلط ہے، یا تو نوع مفرد کی مثال عقل سے، جوہر کے جنس ہونے کی تقدیر پر، اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے، جوہر کے عرض ہونے کی تقدیر پر، کیونکہ اگر عقل جنس ہوتو اس کے تحت انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہیں ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی، لہذا پہلی تمثیل صحیح نہ ہوگی، اور اگر عقل جنس نہ ہوتو دوسری تمثیل صحیح نہ ہوگی، کیونکہ جو جنس ہی نہ ہو، وہ جنس مفرد نہیں ہوسکتی؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہیں، اور دوسری تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ وہ مختلف ہیں، اور تمثیل تو محض فرض کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

مراتب اجناس

جس طرح نوع اضافی کے چار مراتب ہیں عالی، متوسط، سافل اور مفرد، اسی طرح جنس کے بھی یہی چار مراتب ہیں، کیونکہ وہ جنس یا تو تمام اجناس سے اعم ہوگی، یہی جنس عالی ہے، جس کو جنس الاجناس بھی کہتے ہیں جیسے

جوہر ہے، یا وہ جنس تمام اجناس سے اخص ہوگی، تو وہ جنس سافل ہے جیسے حیوان، یا وہ اخص بھی ہوگی اور اعم بھی، تو یہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم، یا سب کے وہ مباین ہوگی (نہ اعم ہو، نہ اخص) تو یہ جنس مفرد ہے جیسے عقل، جبکہ جوہر اس کے لیے جنس نہ ہو، اور عقول عشرہ مختلفۃ الحقائق ہوں۔

جنس اور نوع کے مراتب میں چند فرق

جنس اور نوع کے مراتب میں پانچ فرق ہیں:

(۱) جنس کے مراتب میں جنس عالی جوہر ہے، جبکہ نوع کے مراتب میں نوع عالی جسم مطلق ہے۔

(۲) جنس کے مراتب میں جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے، جبکہ نوع اضافی کے مراتب میں نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شی کا جنس ہونا اس کے ماتحت کے اعتبار سے ہوتا ہے، تو جب ایک جنس کی نسبت دوسری جنس کی طرف کریں تو وہ ماتحت سے اعم ہوگی جیسے جسم نامی، حیوان سے اعم ہے، اور جسم، جسم نامی سے اعم ہے، اور جوہر، ان تمام اجناس سے چونکہ اعم ہے، اس لیے اس کو ''جنس الاجناس،، کہتے ہیں، شارح نے اسی کو اس انداز میں فرمایا کہ جنس متصاعدا (یعنی نیچے سے اوپر چڑھتی ہوئی) مترتب ہوتی ہے۔

اور کسی شی کا نوع ہونا اس کے مافوق کے اعتبار سے ہوتا ہے، جیسے جسم، جوہر کے اعتبار سے نوع عالی ہے، اور جسم نامی جسم کے لحاظ سے، اور حیوان جسم نامی کے اعتبار سے نوع ہے، اور انسان حیوان کے اعتبار سے نوع ہے، انسان پر انواع کا سلسلہ چونکہ ختم ہو جاتا ہے، اس لیے اس نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں، اسی کو شرح میں ''متنازلہ،، سے تعبیر کیا ہے کہ انواع کی ترتیب اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہے، لہذا جس نوع پر انواع کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اس کو نوع الانواع کہتے ہیں۔

(۳) جنس سافل حیوان ہے، اور نوع کے مراتب میں نوع سافل انسان ہے،

(۴) جنس کے مراتب میں اجناس متوسطہ جسم نامی اور جسم مطلق ہیں، اور نوع کے مراتب میں انواع متوسطہ حیوان اور جسم نامی ہے۔

(۵) نوع مفرد میں ''عقل،، کو مثال میں پیش کیا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے لیے جوہر کو جنس بھی فرض کیا گیا ہے، اور جنس مفرد کی مثال میں بھی ''عقل،، کو پیش کیا ہے، لیکن اس تقدیر پر کہ جوہر اس کے لیے جنس نہ ہو، اب یہ عقل نہ اعم ہے اور نہ اخص، اعم تو اس وجہ سے نہیں کہ اس کے تحت عقول عشرہ ہیں، وہ انواع ہیں، اجناس نہیں، لہذا اعم نہ ہوئی، اور اخص اس وجہ سے نہیں کہ اس کے اوپر صرف جوہر ہے، اور مفروض یہ ہے کہ جوہر عقل کے لیے جنس نہیں ہے، جب اس کے تحت بھی کوئی جنس نہیں اور نہ اس کے اوپر کوئی جنس ہے، گویا یہ عقل نہ اعم ہے، اور نہ اخص اس لیے اب عقل کو جنس مفرد کی مثال بنانا درست ہوگیا۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے نوع مفرد کی مثال میں بھی عقل کو پیش کیا ہے، جوہر کو اس کے لیے جنس فرض کر

ہے۔اور جنس مفرد میں بھی اسی کو مثال میں پیش کیا ہے، بشرطیکہ جوہر اس کے لیے جنس نہ ہو، ہم کہتے ہیں کہ ان دو مثالوں میں سے کوئی ایک فاسد ہے، وہ اس طرح کہ ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ خود عقل کیا ہے؟ اگر تو عقل جنس ہے، تو پھر اس کے تحت عقول عشرہ انواع ہوں گی، اور یہ ان کی نوع عالی ہوگی، لہذا یہ اب نوع مفرد کی مثال نہیں ہو گی، کیونکہ نوع عالی جو ہوگئی، اور اگر عقل جنس نہیں تو پھر اس کو جنس مفرد کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں، کیونکہ ایک چیز جب جنس ہی نہیں تو پھر وہ جنس مفرد کیسے ہوسکتی ہے، تو اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ عقل کو جنس قرار دیں تو پھر نوع مفرد کی مثال باطل ہو جائے گی، اور اگر جنس نہ قرار دیں تو پھر جنس مفرد کی مثال باطل، اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ دو مثالوں میں سے کوئی ایک فاسد ہے، ظاہر ہے دونوں تو درست نہیں ہوسکتیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مثال میں ایک اور تقدیر ہے جو مقدر ہے اور وہ یہ ہے کہ جوہر کو عقل کے لیے جنس فرض کرنے کے بعد عقول عشرہ کو متفقۃ الحقیقہ مانا جائے تو عقل نوع مفرد کی مثال ہوگی، اور جوہر کو عقل کے لیے جنس نہیں بلکہ عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو مختلفۃ الحقیقہ فرض کیا جائے، تو عقل جنس مفرد کی مثال ہوگی۔اور مثال دینے کا مقصد صرف مسئلہ کی وضاحت پیش نظر ہوتی ہے تاکہ آسانی کے ساتھ اسے سمجھا جاسکے، چنانچہ یہاں بھی فرضی مثال سے مسئلہ کی وضاحت کی گئی ہے، کیونکہ مثال کا نفس الامر اور واقع کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

قال: والنوعُ الاضافیُ موجودٌ بدونِ الحقیقي کا لانواعِ المتوسطۃِ والحقیقیُّ موجودٌ بدونِ الاضافي کالحقائقِ البسیطۃِ فلیس بینھما عمومٌ وخصوصٌ مطلقًابل کلٌّ منھما اعمُّ من الآخَرِ من وجہٍ لِصِدْقِھِمَا علی النوعِ السافِلِ۔

نوع اضافی نوع حقیقی کے بغیر موجود ہے جیسے انواع متوسطہ، اور نوع حقیقی، اضافی کے بغیر موجود ہے، جیسے حقائق بسیطہ اس لیے ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسری سے من وجہ اعم ہے، کیونکہ یہ دونوں نوع سافل پر صادق ہوتے ہیں۔

أقول: لَمَّانَبَّہَ علی أنَّ للنوعِ مَعْنَیَیْنِ أرادَ أن یُبَیِّنَ النسبۃَ بینھما وقد ذھبَ قدماءُ المنطقیینَ حتی الشیخُ فی کتابِ الشفاءِ إلی أنّ النوعَ الاضافیَ أعمُّ مطلقًا من الحقیقي وَرَدَّذلک فی صورۃِ دعویٰ اعمَ وھی أنّ لیس بینھما عمومٌ وخصوصٌ مطلقا فإنّ کلًا منھما موجودٌ بدونِ الآخرِ أمّا وجودُالنوعِ الاضافيِ بدونِ الحقیقيِ فکما فی الأنواعِ المتوسطۃِ فإنھا انواعٌ اضافیۃٌ ولیستْ انواعًا حقیقیۃً لأنّھا اجناسٌ وأمّا وجودُ النوعِ الحقیقيِ بدونِ الاضافيِ فکما فی الحقائقِ البسیطۃِ کالعقلِ والنفسِ والنقطۃِ والوحدۃِ فإنّھا انواعٌ حقیقیۃٌ ولیستْ انواعًا اضافیۃً وإلّا لکانتْ مرکبۃً لوجوبِ إندراجِ النوعِ الاضافيِ تحتَ جنسٍ فیکونُ مرکبًا مِن الجنسِ

والفصلِ ثُمَّ بَیَّنَ ماهو الحقُ عنده وهو أنَّ بینهما عمومًا وخصوصًا من وجهٍ لأنّه قد ثبتَ وجودُ کلٍّ منهما بدونِ الاخرِ وهما یتصادقانِ علی النوعِ السافلِ لأنّه نوعٌ حقیقیٌ من حیث أنّه مقولٌ علی أفرادٍ متفقةِ الحقیقةِ ونوعٌ اضافیٌ من حیث أنّه مقولٌ علیه وعلی غیرِہٖ الجنسُ فِیْ جوابِ ماھو۔

اقول: جب ماتن نے اس بات پر آگاہ کردیا کہ نوع کے دو معنی ہیں، تو اب ان دونوں کے درمیان نسبت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور متقدمین مناطقہ حتیٰ کہ شیخ کتاب الشفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی حقیقی سے اعم مطلق ہے۔

اور ماتن نے اس کو عام دعویٰ کی صورت میں رد کیا ہے، اور وہ یہ کہ ان میں عموم وخصوص مطلق نہیں، کیونکہ نوع اضافی وحقیقی میں سے ہر ایک دوسری کے بغیر موجود ہے، نوع اضافی کا وجود حقیقی کے بغیر جیسے انواع متوسطہ میں، کیونکہ یہ انواع اضافیہ ہیں، انواع حقیقیہ نہیں ہیں، اس لیے کہ یہ اجناس ہیں، اور نوع حقیقی کا وجود اضافی کے بغیر جیسے حقائق بسیطہ مثلاً عقل، نفس، نقطہ اور وحدت میں، کیونکہ یہ انواع حقیقیہ تو ہیں، انواع اضافیہ نہیں ہیں، ورنہ یہ مرکب ہوں گی، اس لیے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت مندرج ہونا ضروری ہے، پس یہ جنس اور فصل سے مرکب ہوگی۔

پھر ماتن نے ان کے درمیان وہ نسبت بیان کی ہے جو ان کے نزدیک حق ہے اور وہ یہ کہ ان میں عموم و خصوص من وجہ ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہونا ثابت ہو چکا، اور یہ دونوں نوع سافل (انسان) پر صادق ہیں کیونکہ وہ نوع حقیقی ہے بایں معنی کہ ایک حقیقت والے افراد پر بولی جاتی ہے، اور نوع اضافی اس حیثیت سے کہ ماہو کے جواب میں اس (انسان) پر اور اس کے غیر پر جنس محمول ہوتی ہے۔

نوع اضافی اور حقیقی کے درمیان نسبت

نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، نہ کہ عموم خصوص مطلق جیسا کہ قدماء مناطقہ اور شیخ ابوعلی سینا کتاب الشفاء میں اس طرف گئے ہیں، یہ نظریہ درست نہیں، چنانچہ شارح نے ان کے قول کی ایک عام دعویٰ سے تردید کی ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ وہ اس طرح کہ نوع اضافی اور نوع حقیقی دونوں ''انسان،، پر صادق ہیں کیونکہ انسان اس حیثیت سے کہ ایک ہی حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔ نوع حقیقی ہے، اور اس لحاظ سے کہ ماہو کے جواب میں اس پر اور اس کے غیر پر جنس بولی جاتی ہے، نوع اضافی ہے، یہ مادہ اجتماعیہ ہوا۔

اور نوع اضافی حقیقی کے بغیر انواع متوسطہ یعنی حیوان وجسم نامی میں پائی جاتی ہے، کیونکہ یہ انواع اضافیہ

ہیں، انواع حقیقیہ نہیں ہیں، اس لیے کہ یہ اجناس ہیں اور اجناس انواع حقیقیہ نہیں ہو سکتیں، ان کے درمیان منافات ہے، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور نوع حقیقی اضافی کے بغیر اجناس بسیطہ مثلاً عقل، نفس، نقطہ اور وحدت میں پائی جاتی ہے، کیونکہ یہ سب انواع حقیقیہ ہیں، انواع اضافیہ نہیں ہیں، اس لیے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت مندرج ہونا ضروری ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس کے لیے جنس ہو اس کے لیے فصل بھی ضروری ہے، لہٰذا پھر نوع اضافی کے لیے جنس اور فصل کا ہونا لازم آئے گا، اور نوع اضافی مرکب ہو جائے گی، حالانکہ مذکورہ حقائق، بسیطہ ہیں نہ کہ مرکبہ، تو یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے جس میں نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر پایا گیا۔

جب نوع اضافی وحقیقی میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ثابت ہو گیا، تو ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت نہ ہوئی، اس لیے کہ عام کو خاص کے بغیر پایا جا سکتا ہے، لیکن خاص عام کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

قال وجزءُ الْمَقُولِ فِی جوابِ ماهو إنكانَ مذكورًا بالمطابقةِ يسمّٰى واقعًا فِیْ طريقِ ماهو كالحيوانِ والناطقِ بالنسبةِ إلى الحيوانِ الناطقِ المقولِ فی جوابِ السوالِ بما هو عن الانسانِ وإنكانَ مذكورًا بِالتضمنِ يسمّٰى داخلًا فی جوابِ ما هو كالجسمِ والنامِی والحساسِ والمتحركِ بالإرادةِ الدالِ عليها الحيوانُ بِالتضمنِ۔

مقول فی جواب ماہو کا جزء اگر مطابقۃً مذکور ہو تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے، جیسے حیوان اور ناطق، حیوان ناطق کے لحاظ سے، جو انسان کے بارے میں ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں مقول ہوتا ہے، اور اگر تضمنا مذکور ہو تو داخل فی جواب ماہو کہا جاتا ہے، جیسے جسم، نامی، حساس اور متحرک بالارادہ، جن پر حیوان بطریق تضمن دلالت کر رہا ہے۔

اقول: المقولُ فی جوابِ ماهو هو الدالُ على الماهيةِ المسئولِ عنها بالمطابقةِ كما اذاسُئِلَ عن الانسانِ بما هو فأُجِيْبَ بالحيوانِ الناطقِ فانّه يدلُّ على ماهيةِ الانسانِ مطابقةً وأمّا جزؤُه فانكان مذكورًا فی جوابِ ماهو بالمطابقةِ أی بلفظٍ يدلُّ عليه بالمطابقةِ يسمّٰى واقعًا فی طريقِ ما هو كالحيوانِ او الناطقِ فانّ معنى الحيوان جزءٌ لمجموعِ معنَى الحيوانِ الناطقِ المقولِ فی جوابِ السوالِ بما هو عن الانسانِ وهو مذكورٌ بلفظِ الحيوانِ الدالِ عليه مطابقةً وانما سُمِیَّ واقعاً فی طريقِ ماهو لأنَّ المقولَ فی جوابِ ماهو وهو واقعٌ فيه وان كان مذكورًا فی جوابِ ماهو بالتضمنِ أی بلفظِ يدلُّ عليه بالتضمنِ يسمّٰى داخلًا فی جوابِ ماهو كمفهومِ الجسمِ أو النامی أو الحساسِ أو المتحركِ بالارادةِ فانه جزءُ معنَى الحيوانِ الناطقِ المقولِ فی جوابِ ماهو وهو مذكورٌ فيه بلفظِ الحيوانِ الدالِ عليه بالتضمنِ وانّما انْحَصَرَ جزءُ المقولِ فی جوابِ ماهو فی القسمينِ لأنّ دلالةَ الالتزامِ مهجورةٌ فی جوابِ ما هو بمعنىٰ أنّه

لایُذکَرُ فی جوابِ ما ھو لفظٌ یدلُّ علی الماھیۃِ المسئولِ عنھا أو علی اجزائھا بالالتزامِ اصطلاحاً

اقول: ''مقول فی جواب ماہو'' وہ ہے جو اس ماہیت پر جس کے بارے میں سوال کیا جا رہا ہے، مطابقۃ دلالت کرے، جیسے جب انسان کے بارے میں ماہو سے سوال کیا جائے اور حیوان ناطق سے اس کا جواب دیا جائے تو یہ انسان کی ماہیت پر مطابقۃ دلالت کرتا ہے، اور رہا مقول کا جزء تو اگر وہ ماہو کے جواب میں مطابقۃ مذکور ہو یعنی ایسے لفظ سے جو اس پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے، تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے، جیسے حیوان یا ناطق اس لیے کہ حیوان کا معنی حیوان ناطق کے معنی کے مجموعہ کا جزء ہے، جو انسان کے بارے میں ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں بولا جاتا ہے، اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے، جو اس پر مطابقۃ دلالت کر رہا ہے، اور اس کو واقع فی طریق ماہو اس لیے کہتے ہیں کہ مقول فی جواب ماہو طریق ماہو ہے، اور وہ اس میں واقع ہے۔

اور اگر ماہو کے جواب میں تضمنا مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر تضمنا دلالت کرتا ہے، تو اس کو داخل فی جواب ماہو کہتے ہیں، جیسے جسم یا نامی، یا حساس یا متحرک بالارادہ کا مفہوم، کیونکہ یہ حیوان ناطق کے معنی کا جزء ہے، جو ماہو کے جواب میں بولا جاتا ہے، اور وہ اس میں لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے، جس پر وہ تضمنا دلالت کر رہا ہے۔

اور مقول فی جواب ماہو کا جزء دو قسموں میں منحصر ہے اس لیے کہ دلالت التزامی ماہو کے جواب میں متروک ہے، بایں معنی کہ ماہو کے جواب میں وہ لفظ اصطلاحا ذکر نہیں کیا جاتا، جو اس ماہیت پر، جس کے بارے میں سوال کیا جا رہا ہے، یا اس کے اجزاء پر، التزاما دلالت کرے۔

ماہو کے جواب میں تین چیزوں کا اختصاص

جب مناطقہ ماہو سے کسی شی کے بارے میں سوال کرتے ہیں تو اس کے جواب میں تین چیزوں میں سے کوئی ایک واقع ہوتی ہے حد تام یا نوع یا جنس، اور ای شی فی ذاتہ کے جواب میں فصل واقع ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ حد تام جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے، جب ماہو کے جواب میں یہ بولی جائے گی تو اس کے ضمن میں فصل بعید پر بھی دلالت ہوتی ہے، مثلا جب حیوان ناطق جواب میں کہا گیا تو حیوان کی دلالت جسم، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ پر تضمنا ہو رہی ہے، گویا ماہو کے جواب میں حد تام کے ضمن میں فصل بھی مقول ہوگئی، لہذا تین چیزوں کا کوئی اختصاص نہ رہا؟

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں تین چیزیں ہیں (۱) مقول فی جواب ماہو (۲) واقع فی طریق ماہو (۳) داخل فی جواب ماہو۔

''مقول فی جواب ماھو،، کا مطلب یہ ہے کہ ماھو کے جواب میں ایسی چیز بولی جائے جو اس ماہیت پر جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے، مطابقۃ دلالت کرے جیسے انسان کے بارے میں ماھو سے سوال کیا جائے اور اس کے جواب میں ''حیوان ناطق،، ذکر کیا جائے تو یہ ''مقول فی جواب ماھو،، ہے، کیونکہ یہ جواب اس ماہیت یعنی انسان پر مطابقۃ دلالت کرتا ہے۔

پھر مقول فی جواب ماھو (مثلاً حیوان ناطق) کے جزء کی دو حالتیں ہیں کہ ماھو کے جواب میں وہ مطابقۃ مذکور ہوگا یا تضمنا، اگر مقول ماھو کا جزء جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے جو اس جزء پر مطابقۃ دلالت کرتا ہو تو اسے ''واقع فی طریق ماھو،، کہتے ہیں، جیسے حیوان یا ناطق ہے، جو کہ حیوان ناطق کے اجزاء ہیں، اور حیوان ناطق کا معنی ان کے معنی کے ساتھ مل کر مکمل ہوتا ہے، گویا حیوان کا معنی، حیوان ناطق کے معنی کے مجموعہ کا جزء ہے، اور اس جزء پر لفظ حیوان مطابقۃ دلالت کر رہا ہے، اسی طرح لفظ ناطق ہے۔

اس کو واقع فی طریق ماھو اس لیے کہتے ہیں کہ مقول فی جواب ماھو، ماھو کا راستہ ہے، اور یہ جزء اس میں واقع ہے۔

اور اگر مقول فی جواب ماھو کا جزء ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں مذکور ہو جو اس جزء پر تضمنا دلالت کرتا ہو تو اسے ''داخل فی طریق ماھو،، کہتے ہیں،، جیسے جسم، نامی حساس اور متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ یہ حیوان ناطق کے معنی کا جزء ہے، اور وہ مفہوم لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے، جس پر لفظ حیوان تضمنا دلالت کر رہا ہے، کیونکہ حیوان ان اجزاء سے مرکب ہے، لہذا یہ اجزاء اس میں ضمنا مذکور ہوں گے۔

ماھو کے جواب میں دلالت التزامی متروک ہے

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقول فی جواب ماھو کے جزء میں صرف دو دلالتوں کا اعتبار کیا ہے، دلالت التزامی کا کس وجہ سے اعتبار نہیں کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دلالت التزامی ماھو کے جواب میں متروک ہے، وہ واقع نہیں ہوتی، اس کا معنی یہ ہے کہ ماھو کے جواب میں کوئی ایسا لفظ نہیں بولا جاتا جو مسؤل عنہا ماہیت پر یا اس کے اجزاء پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرے، کیونکہ اس ماہیت کے تمام لوازم کا علم نہیں ہوتا، اور قرائن بھی پوشیدہ ہوتے ہیں، جو ہر شخص کو معلوم بھی نہیں ہو سکتے، اس لیے دلالت التزامی ماھو کے جواب میں متروک ہے۔

قَالَ: وَالْجِنْسُ العالیْ جَازَ اَنْ یکونَ له فصلٌ یُقوِّمُه لجوازِ تَرَکُّبِهٖ مِنْ اَمْرَیْنِ متساویینِ أوْأمورٍ متساویةٍ ویجبُ أن یکونَ له فصلٌ یُقَسِّمُه والنوعُ السافلُ یَجِبُ أن یکونَ له فصلٌ یُقَوِّمُه ویمتنعُ أن یکونَ له فصلٌ یقسّمه والمتوسطاتُ یجب أن یکونَ لها فصولٌ تُقَسِّمُها وفصولٌ تُقَوِّمُها وکلُّ فصلٍ یقوّم العالی فهو یُقَوِّمُ السافلَ من غیرِ

عكسٍ كليٍ و كلّ فصل يُقسّم السافلَ فهو يقسّم العالىَ من غيرِ عكسٍ كليٍ

جنس عالی کے لیے فصل مقوم ہوسکتی ہے، کیونکہ اس کا دو یا چند امور متساویہ سے مرکب ہونا ممکن ہے، اور اس کے لیے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے، اور نوع سافل کے لیے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے، اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے، اور متوسطات کے لیے فصول مقسمہ اور مقومہ کا ہونا ضروری ہے، اور ہر وہ فصل جو عالی کا مقوم ہے، سافل کا بھی مقوم ہے عکس کلی کے بغیر، اور ہر وہ فصل جو سافل کا مقسم ہے، عالی کا بھی مقسم ہے عکس کلی کے بغیر۔

أقولُ: الفصلُ له نسبةٌ الى النوعِ ونسبةٌ الى الجنسِ أى جنسُ ذلك النوعِ فأمّانسبتُه الى النوعِ فَبِأنّه مُقَوّمٌ له أى دَاخِلٌ فى قِوَامِهِ وجزءٌ له وأمّا نسبتُه الى الجنسِ فَبِأنّه مقسّمٌ له أى مُحصَّلُ قِسْمٍ له فانه اذاانْضَمَّ الى الجنسِ صَارَ المجموعُ قِسْمًا من الجنسِ ونوعًا له مثلاً الناطقُ اذا نُسِبَ الى الانسانِ فهو داخلٌ فى قوامِهِ وماهيته واذانُسِبَ الى الحيوانِ صار حيوانًاناطقاً وهو قسمٌ من الحيوانِ واذا تصوَّرْتَ هذا فنقولُ الجنسُ العالى جَازَ أن يكون له فصلٌ يقوّمه لجوازِأن يتركَّبَ من امرينِ متساوِيَيْنِ يُسَاوِيانِهِ ويُمَيِّزانِهِ عن مشاركاتِهِ فى الوجودِ وقد امتنع القدماءُ عن ذلك بناءً على أن كلَّ ماهيةٍ لها فصلٌ يقوّمها لابدأن يكونَ لها جنسٌ وقد سَلَفَ ذلك وَيجبُ ان يكونَ له أى للجنسِ العالِي فصلٌ يقسّمه لو جوبِ أن يكون تحته انواعٌ وفصولُ الانواعِ بالقياسِ الى الجنسِ مقسماتٌ له والنوعُ السافلُ يجب أن يكونَ له فصلٌ مقومٌ ويمتنع أن يكونَ له فصلٌ مقسمٌ أما الأوّلُ فلو جوبِ أن يكونَ فوقَه جنسٌ وَمَالَهُ جنسٌ لَا بُدّأن يكونَ له فصلٌ يميّزُه عن مشاركاتِهِ فى ذلك الجنسِ وأمّاالثانى فلامتناعِ أن يكون تحته انواعٌ والا، لم يكن سافلاً والمتوسطاتُ سواءٌ كانت انواعًاأوْ اجناسًايجب أن يكون لها فصولٌ مقوماتٌ لأنّ فوقَها اجناسًا وفصولٌ مقسماتٌ لأنّ تحتَها انواعًا فكلُّ فصلٍ يقوّم النوعَ العالِيَ أوِالجنسَ العالى فهو يقوّمُ السافلَ لأنّ العالى مقومٌ للسافلِ ومقوّمُ المقوّمَ مقوّمٍ من غيرِ عكسٍ كُلِيّ أى ليس كلُّ مقومٍ للسافلِ فهو مقومٌ للعالِي لأنّه قد ثبتَ أنّ جميعَ مقوماتِ العالى مقوماتٌ للسافِلِ فلوكان جميعُ مقوماتِ السافلِ مقومات العالِي لم يكن بين السافلِ والعالِي فرقٌ وانّما قال من غيرِ عكسٍ كُلّيٍّ لأنّ بعضَ مقوّمِ السافلِ مقومٌ للعالى وهو مقومُ العالى وكلُّ فصلٍ يُقَسِّمُ الجنسَ السافلَ فهو يُقسّمُ العالى لأن معنى تقسيمِ السافلِ تَحصُّلُه فى نوعٍ وكلُّ ما يُحَصِّلُ السافلَ فى نوعٍ يُحصلُ العالى فيه فيكونُ العالى حاصلاً

ایضً فی ذلک النوعِ وهو معنی تقسیمهٖ للعالی ولاینعکسُ کلیا أی لیس کلُّ مقسمٍ للعالی مقسّمًا للسافلِ لأن فصلَ السافلِ مقسّمٌ لِلْعَالِی وهو لا یقسّم السافلَ بل یقوّمُه ولکن یَنْعَکِسُ جزئیًا فانّ بعضَ مقسّمٍ للعالِی مقسِّمٌ للسافلِ وهو مقسّمٌ للسافلِ

اقول: فصل کی ایک نسبت نوع کی طرف ہے، اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف، نوع کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لیے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے، اور جنس کی طرف اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لیے مقسم یعنی محصل قسم ہے، کیونکہ جب وہ (فصل) جنس کے ساتھ مل جائے تو (جنس وفصل کے اس مجموعہ سے) جنس کی ایک اور قسم اور اس کی نوع (حاصل) ہو جاتی ہے، مثلا جب انسان کی طرف ناطق کی نسبت کریں تو یہ ناطق اس انسان کے قوام اور اس کی ماہیت میں داخل ہے، اور جب حیوان کی طرف نسبت کریں تو ''حیوان ناطق،، ہو جاتا ہے، جو حیوان کی ایک قسم ہے۔

جب آپ نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ جنس عالی کے لیے فصل مقوم ہو سکتی ہے، کیونکہ ایسے دو امروں سے اس کا مرکب ہونا ممکن ہے، جو اس کے مساوی ہوں، اور اس کو مشارکات فی الوجود سے ممتاز کریں، اور قدماء اس سے اس لیے باز رہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لیے فصل مقوم ہو، اس کے لیے جنس کا ہونا ضروری ہے، اور یہ پہلے گذر چکا، اور جنس عالی کے لیے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس کے تحت انواع کا ہونا ضروری ہے، اور انواع کی فصول، جنس کے لحاظ سے مقسمات ہوتی ہیں۔

اور نوع سافل کے لیے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے، امر اول تو اس لیے کہ اس (نوع سافل) کے اوپر جنس کا ہونا ضروری ہے، اور جس کے لیے جنس ہو، اس کے لیے مشارکات فی الجنس سے تمیز دینے والی فصل ضروری ہے، اور امر ثانی اس لیے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا ممتنع ہے، ورنہ وہ سافل نہ رہے گی، اور متوسطات انواع ہوں یا اجناس، ان کے لیے فصل مقومہ ضروری ہیں، کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہیں، اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں، کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔

پس ہر وہ فصل جو نوع عالی یا جنس عالی کی مقوم ہے، وہ سافل کی بھی مقوم ہے، کیونکہ عالی، سافل کے لیے مقوم ہے، اور مقوم کا مقوم، مقوم ہوتا ہے، عکس کلی کے بغیر، یعنی ایسا نہیں کہ جو سافل کے لیے مقوم ہو، وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہو، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ عالی کے تمام مقومات، سافل کے لیے مقومات ہیں، تو اگر سافل کے تمام مقومات عالی کے مقومات ہوں، تو عالی اور سافل میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

اور من غیر عکس کلی اس لیے کہا ہے کہ بعض مقوم سافل مقوم عالی ہے، اور وہ مقوم عالی ہے، اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کی مقسم ہے، وہ مقسم عالی ہے، کیونکہ سافل کی تقسیم کا معنی، تحصیل سافل فی النوع ہے، اور

جو محصل سافل فی النوع ہے، وہ محصل عالی فی النوع ہے، لہذا عالی بھی اس نوع میں حاصل ہوگا، اور یہی مطلب ہے عالی کے مقسم ہونے کا، لیکن اس کا عکس کلی نہیں یعنی ایسا نہیں کہ جو مقسم عالی ہو، وہ مقسم سافل بھی ہو، کیونکہ فصل سافل مقسم عالی ہے، مگر وہ مقسم سافل نہیں، بلکہ مقوم سافل ہے، لیکن عکس جزئی ہوسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض مقسم عالی مقسم سافل ہے، اور وہ مقسم سافل ہے۔

فصل مقوم اور مقسم

شارح فرماتے ہیں کہ فصل کی دوصورتیں ہیں، اس فصل کی نسبت یا نوع کی طرف ہوگی، یا اس نوع کی جنس کی طرف، اگر فصل کی نسبت نوع کی طرف ہوتو اس کو ''فصل مقوم،، کہتے ہیں۔

اس کو ''مقوم،، اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ''قوام،، بمعنی حقیقت سے ماخوذ ہے، یہ فصل بھی چونکہ نوع کی حقیقت میں داخل ہے، اور اس کی حقیقت کا جزء ہے، اس وجہ سے اسے فصل مقوم کہتے ہیں جیسے ناطق، انسان کے لیے فصل مقوم ہے، کیونکہ یہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، اور اس کا جزء ہے۔

اور اگر فصل کی نسبت اس نوع کی جنس کی طرف ہوتو اس کو ''فصل مقسم،، کہتے ہیں، اس کو ''مقسم،، اس لیے کہتے ہیں کہ فصل جب جنس کی طرف منسوب کی جائے، اور اس کے ساتھ جنس ملادی جائے تو یہ مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع ہو جاتا ہے، گویا جنس کی ایک قسم حاصل ہو جاتی ہے، جیسے ناطق کے ساتھ جب حیوان ملا دیا جائے تو حیوان ناطق ہو جاتا ہے، جو حیوان کی ایک خاص قسم ہے، اور اس جنس یعنی حیوان کے لیے حیوان ناطق نوع ہے۔

جنس عالی کے لیے فصل مقوم و مقسم

جنس عالی یعنی جوہر کے لیے گو جنس نہیں ہوتی لیکن فصل مقوم ممکن ہے، کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ جنس عالی امرین متساویین یا چند متساوی امور سے مرکب ہو اور یہ امور اس جنس عالی کو مشارکات فی الوجود سے ممتاز کرتے ہوں، لہذا یہ امور اس کے لیے فصل مقوم ہوں گے۔

قدماء مناطقہ کا کہنا یہ ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کا فصل ہو، اس کے لیے جنس ناگزیر ہوتی ہے، اس کے بارے میں تفصیل سے کلام گذر چکا ہے۔

جنس عالی کے لیے فصل مقسم ضروری ہے، کیونکہ اس کے تحت انواع ہوتی ہیں، اور انواع کے لیے فصل مقوم ضروری ہے، تو جو فصل ان انواع کے لیے مقوم ہوگی وہ جنس عالی کے لیے مقسم ہوگی، جیسے حساس حیوان کے لیے فصل مقوم ہے، اس کی ذات میں داخل ہے، لیکن یہی حساس جنس عالی مثلاً جسم نامی کے لیے فصل مقسم ہے۔

نوع سافل کے لیے فصول

نوع سافل کے لیے فصل مقوم ضروری ہے، اور فصل مقسم ممتنع اور محال ہے، اول کی دلیل یہ ہے کہ نوع سافل کے لیے جنس ہوتی ہے، اور جس شی کیلئے جنس ہو اس کے لیے فصل کا ہونا ضروری ہے، جو اس ماہیت کو اس جنس کے مشارکات سے ممتاز کر دے۔

امر دوم کی دلیل یہ ہے کہ نوع سافل کے تحت انواع نہیں بلکہ اشخاص و افراد ہیں، کیونکہ اگر اس کے تحت بھی انواع ہوں تو پھر یہ نوع، نوع سافل نہ ہوگی، اور جب اس کے تحت انواع نہیں تو اس کے لیے فصل مقسم نہیں ہو سکتی، کیونکہ فصل مقسم جنس کے لیے ہوتی ہے، اور جب اس کے تحت انواع ہی نہیں تو وہ جنس نہیں ہے، لہذا اس کے لیے فصل مقسم نہیں ہو سکتی۔

متوسطات کے فصول

متوسطات خواہ انواع ہوں جیسے حیوان اور جسم نامی، خواہ اجناس ہوں جیسے نامی اور حیوان، ان کے لیے فصول مقومہ بھی ہوتے ہیں، اور فصول مقسمہ بھی، بلکہ ان کا ہونا ضروری ہے۔

فصول مقومہ تو اس طرح کہ ان کے اوپر اجناس ہیں، لہذا یہ انواع ہوئے، اور فصول کی نسبت جب انواع کی طرف ہو تو ان کو فصول مقومہ کہتے ہیں جیسے حیوان، جسم نامی کے لحاظ سے نوع اضافی ہے، اب جب حساس، حیوان کی طرف منسوب ہوگا تو اس کو اس کے لیے فصل مقوم کہیں گے۔

اور متوسطات کے لیے فصول مقسمہ اس طرح ہیں کہ ان کے تحت انواع ہیں، لہذا یہ اجناس ہوئیں، اور جب فصول کی نسبت اجناس کی طرف ہو، تو ان کو فصول مقسمہ کہتے ہیں، جیسے جسم نامی جنس ہے، اس کی طرف جب متحرک بالارادہ کی مثلا نسبت کی جائے تو یہ اس کے لیے فصل مقسم ہوگی۔

ایک قاعدہ کلیہ بیان کر رہے ہیں کہ جو فصل، عالی کے لیے مقوم ہو چاہے وہ نوع عالی ہو یا جنس عالی، وہ فصل، سافل کے لیے بھی مقوم ہوگی، کیونکہ عالی، سافل کا جزء ہوتی ہے، جیسے جسم، جسم نامی کا جزء ہے، اور جسم نامی حیوان کا اور حیوان، انسان کا جزء ہے، اور شی کے جزء کا جزء، اس شی کے لیے جزء ہوتا ہے، یا یوں کہیئے کہ شی کے مقوم کا مقوم، اس شی کے لیے مقوم ہوتا ہے لہذا وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہو، وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوتی ہے۔

عکس کلی کے بغیر یعنی ایسا نہیں کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لیے مقوم ہو تو وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہو، جیسے لفظ ناطق، انسان کے لیے تو فصل مقوم ہے، لیکن عالی یعنی حیوان کے لیے فصل مقوم نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عالی اور سافل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا، اس لیے کہ یہ تو طے ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہو، وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوگی، تو اب اگر اس کا عکس بھی اس طرح ہو جائے کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لیے

مقوم ہووہ عالی کے لیے بھی ضرور مقوم ہو،تو پھر عالی وسافل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا، جوخلاف واقعہ ہے۔

اور ماتن نے عکس کے ساتھ ''کلی،، کی قیداس لیے لگائی ہے کہ بعض وہ فصل جوسافل کے لیے مقوم ہوں، وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہوتے ہیں، جیسے حساس جہاں یہ انسان کے لیے فصل مقوم ہے، وہاں حیوان کے لیے بھی فصل مقوم ہے۔

اور ہروہ فصل جوجنس سافل کے لیے مقسم ہو، وہ عالی کے لیے بھی ضرور مقسم ہوتی ہے، کیونکہ عالی، سافل کا جزء ہے، اور سافل کل ہے، لہذا جوفصل کل کے لیے مقسم ہو، وہ جز کے لیے بھی ضرور مقسم ہوگی، جیسے ناطق جنس سافل یعنی حیوان کے لیے فصل مقسم ہے، اسی طرح جسم نامی، اور جوہر سب کے لیے فصل مقسم ہے۔

ولا ینعکس کلیا اس کا عکس کلی نہیں کہ ہروہ فصل جوعالی کے لیے مقسم ہو، سافل کے لیے بھی ضرور مقسم ہو، یہ صحیح نہیں اس لیے کہ عالی، سافل کا کل نہیں، بلکہ جزء ہے، لہذا عالی کی فصل مقسم، سافل کے لیے فصل مقوم ہوگی، ہاں عکس جزئی ہوسکتا ہے کہ بعض وہ فصل جوعالی کے لیے فصل مقسم ہیں، وہ سافل کے لیے بھی فصل مقسم ہوتے ہیں، جیسے نامی، جس طرح جوہر کے لیے مقسم ہے، اسی طرح جسم مطلق کے لیے بھی فصل مقسم ہے، یا جیسے حساس، جس طرح عالی یعنی جوہر کے لیے فصل مقسم ہے، اسی طرح جسم اور جسم نامی کے لیے بھی فصل مقسم ہے۔

قال: الفصلُ الرابعُ فی التعریفاتِ المعرِّفُ للشئِی هو الذی یَستَلْزِمُ تصورُہ تصورَّذلک الشئِی أوْامتیازَہ عن کلِّ مَا عدَاہ وهو لا یَجوزُأن یکونَ نفسَ الماهیةِ لأنّ المعرِّفَ معلومٌ قبلَ المعرَّفِ والشئُی لا یُعلَمُ قبلَ نفسہٖ ولا اعمَّ لقصورہٖ عن افادةِ التعریفِ ولا اخصَّ لکونہٖ أخفَیٰ فهو مساوِلها فی العمومِ و الخصوصِ

چوتھی فصل تعریفات میں ہے، شی کا معرف وہ ہوتا ہے کہ جس کا تصور اس شی کے تصور کو، یا اس کے جمیع ماعدا کے امتیاز کو مستلزم ہو، اور اس کا نفس ماہیت ہونا جائز نہیں، اس لیے کہ معرف (بالکسر) معرف (بالفتح) سے پہلے معلوم ہے، اور شی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوتی، اور نہ (معرف بالکسر کا) اعم ہونا (جائز ہے) کیونکہ وہ تعریف کے افادہ سے قاصر ہے اور نہ (معرف بالکسر کا) اخص ہونا (جائز ہے)، کیونکہ وہ زیادہ پوشیدہ ہے، بلکہ معرف بالکسر ماہیت (معرف بالفتح) کے ساتھ عموم وخصوص میں مساوی ہوگا۔

أقُوْلُ: قَدْ سَلَفَ لَکَ أَنّ نَظْرَ المنطقِی امّا فی القولِ الشارحِ أوْ فی الحجةِ ولکلٍّ منهما مقدماتٌ یَتَوَقَّفُ معرفتُه علیها وَلَمَّا وَقَعَ الفراغُ عن بیانِ مقدماتِ القولِ الشارحِ فَقَدْ حَانَ أن یَشْرَعَ فیہِ فالقولُ الشارحُ هو المعرّفُ وهو مایستلزمُ تصوّرُہ تصوّرَ الشئِی أوْ امتیازَہ عن کلِ ماعداہ ولیس المرادُ بتصوّرِ الشئِی تصورَّہ بوجہٍ مَّا والاّ لکان الاعمُّ من الشئِی أوِالاخصُّ منه معرفًالأنّه قد یستلزمُ تصورُّہ تصورَّ ذلک

الشئِی بوجهٍ مَّاوَلَكَانَ قولُه "أوْامتيازُه عن كلِّ ماعداه مستدركًا لأنّ كلَّ معرفٍ فهو مفيدٌ لتصوّرِ ذلك الشئِی بوجهٍ مَّابل المرادُالتصوّرُ" بِكُنْهِ الحقيقةِ وهو الحدُّ التامّ كالحيوانِ الناطقِ فانّ تصورَّه مستلزمٌ لتصورِ حقيقةِ الانسانِ وانّما قال "أوْامتيازُه عن كلِّ ماعداه" لِيَتَناوَلَ الحدَّ الناقصَ والرُّسومَ فانّ تصوراتِها لا تَسْتَلْزِمُ تصوّرَ حقيقةِ الشئِی بل امتيازَه عن جميعِ أغيارِهِ ثمّ المعرّفُ امّا ان يكون نفسَ المعرَّفِ أوْ غيرَه لا جائزٌ أنْ يكونَ نفسَ المعرّفِ لو جوبِ أن يكون المعرّف معلومًا قبل المعرَّفِ والشئُی لا يعلمُ قبلَ نفسهِ فَتَعَيَّنَ أن يكونَ غيرَ المعرَّفِ ولا يخ اِمّا أن يكونَ مساويًاله أوْاعمَّ منه اواخصَّ منه اومبائنًا له لاسبيلَ الى أنّه أَعَمُّ من المعرَّفِ لأنّه قاصرٌ عن افادةِ التعريفِ فانّ المقصودَ من التعريفِ امّا تصورُ حقيقةِ المعرَّفِ اوامتيازُه عن جميعِ ما عداه وَالْأعَمُّ من الشئِی لا يفيد شيئًا منهما ولا الٰی أنّه اخصُّ لكونهِ أخْفٰی لِأنّه اقلُّ وجودًا فی العقلِ فانّ وجودَ الخاصِ فی العقلِ مستلزمٌ لو جودِالعامِ وربما يوجد العامُ فی العقلِ بدونِ الخاصِ وايضًا شروطُ تحققِ الخاصِ وَمُعَانِدَاتُهُ أكْثَرُ فانّ كلَّ شرطٍ ومعاندٍ للعامِ فهو شرطٌ ومعاندٌ للخاصِ ولاينعكسُ ومايكونُ شُرُوْطُهُ ومعانداتُهُ أكْثَرَ يكون وقوعُه فی العقلِ اقلَّ وما هو اقلُّ وجودً افی العقلِ فهو أخْفٰی عند العقلِ والمعرّفُ لابدّأن يكون أجْلٰی من المعرَّفِ ولاالی أنّه مبائنٌ لِأنّ الاعمَّ والاخصَّ لَمَّا لم يَصْلُحَا للتعريفِ مع قُرْبِهما الی الشئِی فالمبائنُ بالطريقِ الأوْلٰی لِأنّه فی غايةِ البُعْدِ عنه فوَجَبَ أن يكونَ المعرّفُ مساويًا للمعرَّفِ فی العمومِ والخصوصِ فكلُّ مَا صَدَقَ عليه المعرّفُ صدق عليه المعرَّفُ وبالعكسِ

وما وَقَعَ فی عبارةِ القومِ مِنْ أنه لَا بُدّأن يكونَ جَامِعًا وما نِعًا أوْ مُطَّرِدًاأوْمُنْعَكِسًا راجعٌ الی ذٰلکَ فَانَّ مَعْنی الْجَمْع اَنْ يَكُوْنَ الْمُعَرِّفُ مُتَنَا وِلًالِكلِّ واحدٍ من اَفرادِ الْمُعرَّفِ بِحَيثُ لاَيَشُذُّمنه فَرْدٌوهٰذاالْمَعنٰی ملازمٌ لِلكليّةِ الثَّانيةِ القَائلةِ كُلَّمَا صَدَقَ عَليهِ الْمُعَرَّفُ صَدَقَ عَليه الْمُعَرِّفُ وَمَعْنَی الْمَنْع اَنْ يَكُونَ بِحَيثُ لَايَدْخُلُ فِيهِ شَئیٌ مِنْ اَغْيَارِالْمُعَرَّفِ وَهُوَ مُلازِمٌ لِلْكلِيَّةِ الْاُوْلٰی وَالْاَطْرَادُالتلازمُ فِی الثُبوتِ اَیْ مَتٰی وُجِدَالْمُعرِّف وُجِدَ الْمُعرَّفُ وَهُو عَينُ الْكُليَّةِ الْاُولیٰ وَالْاِنْعِكَاسُ التلازمُ فی الانتفاءِ أی مَتیٰ اِنْتَفَی الْمُعَرّفُ انْتَفَی الْمُعَرَّفُ وَهُو مُلَازِمٌ لِلكُليَةِ الثَّانِيَةِ فَانَّه اِذَا صَدَقَ قَوْلُنا كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيهِ الْمُعرِّفُ صَدَقَ عَلَيهِ الْمُعَرَّفُ وَكُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ عَلَيهِ الْمُعرِّفُ لَم يَصْدُق عليه الْمُعرَّفُ وَ بِالْعَكسِ

اقول: پہلے گذر چکا کہ منطقی کی نظر قول شارح میں ہے یا حجت میں، اوران میں سے ہر ایک کے لیے کچھ مقدمات ہیں، جن پر یہ موقوف ہیں اور جب قول شارح کے مقدمات کے بیان سے فراغت ہوگئی تو اب قول شارح کے بیان کا وقت آگیا۔

پس قول شارح ہی معرف بالکسر ہے، اور یہ وہ ہے کہ جس کا تصورشی کے تصور کو، یا اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز کو مستلزم ہو، اورشی کے تصور سے تصور بوجہ ما مراد نہیں ہے، ورنہ شی سے اعم یا اخص بھی معرف ہوگا، کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شی کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتا ہے، نیز ماتن کا قول ''او امتیازہ عن کل ماعداہ،، بیکار ہوگا، کیونکہ ہر معرِّف (بالکسر) شی کے تصور بوجہ ما کا فائدہ دیتا ہے، بلکہ تصور بکنہ الحقیقہ مراد ہے، جو حد تام ہے، جیسے حیوان ناطق ہے، کیونکہ اس کا تصور انسان کی حقیقت کو مستلزم ہے، ''او امتیازہ عن کل ماعداہ،، اس لیے کہا ہے تاکہ حد ناقص اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے، کیونکہ ان کے تصورات شی کی حقیقت کے تصور کو مستلزم نہیں ہوتے، بلکہ وہ جمیع اغیار سے شی کے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔

پھر معرف (بالکسر) یا تو نفس معرف (بالفتح) ہوگا یا اس کا غیر ہوگا، نفس معرف ہونا جائز نہیں، کیونکہ معرف (بالکسر) کا معرف (بالفتح) سے پہلے معلوم ہونا ضروری ہے، اورشی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوسکتی، اس لیے (معرف بالکسر کا) غیر معرف (بالفتح) ہونا متعین ہوگیا، اب معرف (بالکسر) یا معرف (بالفتح) کے مساوی ہوگا، یا اس سے اعم ہوگا، یا اس سے اخص ہوگا، وہ معرف (بالفتح) سے اعم نہیں ہوسکتا، کیونکہ اعم تعریف کے افادہ سے قاصر ہے، اس لیے کہ تعریف سے مقصود یا تو معرف (بالفتح) کی حقیقت کا تصور ہے یا جمیع ماعدا سے اس کا امتیاز ہے، اور اعم ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، اور اخص بھی نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اخص اخفی ہوتا ہے، کیونکہ عقل میں اس کا وجود کم ہوتا ہے، اس لیے کہ ذہن میں خاص کا وجود، عام کے وجود کو مستلزم ہے، اور بسا اوقات عام کا وجود ذہن میں خاص کے بغیر ہوتا ہے، نیز خاص کے متحقق ہونے کی شروط اور اس کے معاندات بہت زیادہ ہیں، کیونکہ عام کی ہر شرط اور ہر مانع، وہ خاص کے لیے بھی شرط اور مانع ہے، لیکن اس کا عکس نہیں، اور وہ چیز جس کی شروط اور موانع اکثر ہوں اس کا وقوع ذہن میں کم ہوتا ہے، اور جس کا ذہن میں وقوع کم ہو وہ اخفی ہوتا ہے، حالانکہ معرف (بالکسر) کا معرف (بالفتح) سے اجلی اور زیادہ واضح ہونا ضروری ہے۔

اور مباین بھی نہیں ہوسکتا اس لیے کہ جب اعم اور اخص شی کے قریب ہونے کے باوجود قابل تعریف نہیں ہیں تو مباین بطریق اولی نہ ہوگا، کیونکہ وہ تو شی سے اور بھی دور ہے، اس لیے معرف بالکسر کا معرف بالفتح کے عموم وخصوص میں مساوی ہونا ضروری ہے، لہذا جس پر معرف بالکسر صادق ہوگا، اس پر معرف بالفتح بھی ضرور صادق ہوگا، اسی طرح اس کا عکس ہوگا۔

اور قوم کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ معرف (تعریف) کا جامع اور مانع ہونا، یا مطرد و منعکس ہونا ضروری ہے، یہ اسی کی طرف راجع ہے، کیونکہ جامع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے ہر ہر فرد کو شامل ہو اس طور پر کہ کوئی فرد اس سے باقی نہ رہے، اور یہ معنی دوسری کلی کو لازم ہے یعنی کلما صدق علیہ المعرف بالفتح، صدق علیہ المعرف بالکسر، اور مانع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالفتح کے اغیار میں سے کوئی شی اس (معرف بالکسر) میں داخل نہ ہو، اور یہ معنی پہلی کلی کے لیے لازم ہے یعنی کل ما صدق علیہ المعرف بالکسر، صدق علیہ المعرف بالفتح۔

اور ''اطراد،، ثبوت میں تلازم ہو یعنی جب معرف بالکسر پایا جائے، تو معرف بالفتح بھی پایا جائے، یہی بعینہ پہلی کلی ہے، اور ''انعکاس،، انتفاء میں تلازم ہو یعنی جب معرف بالکسر منتفی ہو (نہ پایا جائے) تو معرف بالفتح بھی منتفی ہو، اور یہ دوسری کلی کو لازم ہے، کیونکہ جب ہمارا یہ قول صادق ہوگا کہ کل ما صدق علیہ المعرف بالفتح صدق علیہ المعرف بالکسر، تو یہ بھی صادق ہوگا کل مالم یصدق علیہ المعرف بالکسر، لم یصدق علیہ المعرف بالفتح، اور اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔

فصل رابع تعریفات میں

شارح فرماتے ہیں کہ منطقی کی نظر دو چیزوں میں ہوتی ہے، یا تو قول شارح میں ہوتی ہے یا حجت اور دلیل میں، اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کے کچھ مقدمات ہوتے ہیں جن پر ان کی شناخت موقوف ہوتی ہے، چنانچہ قول شارح کے مقدمات کلیات خمس ہیں، جن کا بیان ہو چکا ہے، اب قول شارح کی تعریف اور اس کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں۔ قول شارح (معرف): ھو ما یستلزم تصورہ تصور الشی، او امتیازہ عن کل ماعداہ۔

قول شارح یا معرف بالکسر وہ ہوتا ہے جس کا تصور شی کے تصور کو، یا اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز ہونے کو مستلزم ہو۔

اب ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ تعریف میں ''تصور شی،، سے کونسا تصور مراد ہے، تصور بالکنہ یا تصور بوجہ ما، اگر آپ کی مراد ''تصور بوجہ ما،، ہو تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اس سے یہ تصور مراد ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں:

(۱) شی کی اعم یا اخص سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ تصور بوجہ ما کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی قسم کا تصور پایا جائے، اور اعم یا اخص میں کچھ نہ کچھ شی کا تصور چونکہ ضرور پایا جاتا ہے، لہذا پھر تو اعم یا اخص سے تعریف درست ہونی چاہئے، حالانکہ اس درست قرار نہیں دیا گیا، جیسے انسان کی تعریف اگر حیوان سے کی جائے تو یہ تعریف بالاعم ہے، اس نے انسان کو جسم نامی اور جسم مطلق سے ممتاز کر دیا، یا حیوان کی تعریف انسان سے کی جائے تو یہ تعریف بالاخص ہے۔

(۲) اگر ''تصور الشی،، سے تصور بوجہ ما مراد ہو تو پھر اس کے بعد ''او امتیازہ عن کل ماعداہ،، لغو اور بیکار ہو جائے گا،

کیونکہ اس سے تصور بوجہ ما مراد ہے۔

تو معلوم ہوا کہ ''تصور الشی،، سے تصور بوجہ ما مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے تصور بالکنہ مراد ہے، یعنی حقیقت و ماہیت، اور وہ حد تام ہے، جیسے انسان کے لیے حیوان ناطق، اور ''او امتیازہ عن کل ماعداہ،، سے باقی تین اقسام مراد ہیں حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص، کیونکہ ان کے تصورات، شی کے تصور بالکنہ کو مستلزم نہیں ہوتے، بلکہ شی کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ شی کو اس کے تمام اغیار سے ممتاز کر دیتے ہیں۔

معرف بالکسر میں پانچ احتمال

معرف بالکسر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معرف بالفتح کا عین ہوگا، یا اس کا غیر ہوگا، اگر عین ہو تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ معرف بالکسر معرف بالفتح سے پہلے معلوم ہوتا ہے، اور معرف بالفتح اس کے بعد معلوم ہونا ضروری ہے، تو اگر معرف بالکسر، بالفتح کی عین ہو تو پھر جس طرح بالکسر کا پہلے معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح معرف بالفتح کا بھی پہلے معلوم ہونا ضروری ہوگا، یہ تقدیم شی علی نفسہ ہے، جو محال ہے، اس لیے یہ طے ہو گیا کہ معرف بالکسر، بالفتح کی عین نہیں ہو سکتا بلکہ غیر ہوگا۔

اگر معرف بالکسر معرف بالفتح کی عین نہ ہو بلکہ غیر ہو تو پھر اس کے چار حال ہیں یا تو بالکسر، بالفتح کے مساوی ہوگا، یا اعم ہوگا، یا اخص ہوگا، یا مباین ہوگا۔

تعریف بالاعم جائز نہیں، کیونکہ تعریف سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں یا تو معرف بالکسر سے بالفتح کی پوری حقیقت کا تصور ہو، یا اسے جمیع ماعدا سے ممتاز کر دے، اور تعریف بالاعم سے ان میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا، گویا اعم تعریف کے افادہ سے قاصر ہے، اس لیے تعریف بالاعم جائز نہیں ہے۔

اور تعریف بالاخص بھی جائز نہیں، اس لیے کہ اخص بہت پوشیدہ ہوتا ہے، اس میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ اخص کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے، اور اخص عقل میں عام کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے، اور عام وجود عقلی کے اعتبار سے خاص کے بغیر بھی موجود ہو سکتا ہے، دوسرا یہ کہ اخص کی شروط، اس کے موانع اور معاندات عام کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتی ہیں، جیسے حیوان اعم ہے، اس کے لیے جسم نامی جسم اور جوہر شرط ہے، لیکن خاص یعنی انسان کے لیے ان تینوں کے ساتھ ''ناطق،، کی بھی شرط ہے، اور عام کی منافات و معاندات مثلاً حجر و شجر...... کا نہ ہونا اور خاص یعنی انسان کے لیے اور بھی معاندات ہیں کہ وہ فرس و حمار و بقرہ وغیرہ بھی نہ ہو، تو معلوم ہوا کہ اخص کی شروط اور موانع عام کے مقابلے میں اکثر ہیں، اور جس چیز کی شروط اور موانع زیادہ ہوں وہ عقل میں کم آتی ہے لہذا وہ عند العقل اخفی ہوگی، جبکہ معرف بالکسر کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ معرف بالفتح سے اجلی اور اظہر ہو، اس لیے تعریف بالاخص بھی جائز نہیں ہے۔

اور تعریف بالمباین بھی جائز نہیں، کیونکہ جب اعم اور اخص سے تعریف جائز نہیں حالانکہ وہ مباین کے لحاظ

سے شی کے قریب تر ہوتے ہیں، تو پھر مباین سے تعریف کیسے جائز ہو سکتی ہے، مباین تو شی کے بہت دور ہوتا ہے، جب چاروں احتمال باطل ہیں، تو پانچواں احتمال ذکر کر رہے ہیں جو درست ہے۔

وہ یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے عموم وخصوص میں مساوی ہو، یعنی جہاں معرف بالکسر صادق آئے وہاں بالفتح بھی صادق ہو، اور جہاں بالفتح صادق ہو، وہاں بالکسر بھی صادق ہو۔

تعریف کا جامع ومانع یا مطرد ومنعکس ہونا

مناطقہ کی بعض عبارات میں معرف بالکسر کے بارے میں یوں تحریر کیا جاتا ہے کہ وہ جامع اور مانع ہو یا مطرد ومنعکس ہو، شارح فرماتے ہیں کہ اس کا بھی وہی مطلب ہے جو ہم تعریف بالمساوی میں ذکر کر چکے ہیں، کیونکہ تعریف کے جامع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کے تمام افراد کو شامل ہو، کوئی فرد اس سے خارج نہ ہو، یہی معنی ہے اس قضیہ کا جس کو شارح نے ''کلیہ ثانیہ،، سے تعبیر کیا ہے ای کلما صدق علیہ المعرف بالفتح، صدق علیہ المعرف بالکسر، اور تعریف کے منعکس ہونے کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے۔

اور تعریف کے مانع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرف بالکسر میں بالفتح کا کوئی غیر داخل نہ ہو، بلکہ جس پر بالکسر صادق آئے، اس پر معرف بالفتح بھی ضرور صادق ہو، یہی معنی ہے اس قضیہ کا جس کو شارح نے ''کلیہ اولی،، سے تعبیر کیا ہے، ای کلما صدق علیہ المعرف بالکسر، صدق علیہ المعرف بالفتح، اور تعریف کے مطرد ہونے کا بھی یہی معنی ہوتا ہے۔ شارح مزید وضاحت کے لیے اطراد اور انعکاس کی تشریح کر رہے ہیں:

اطراد: التلازم فی الثبوت: ثبوت میں تلازم ہو، یعنی جہاں معرف بالکسر صادق ہو، وہاں معرف بالفتح بھی ضرور صادق ہو، کوئی غیر چیز اس میں داخل نہ ہو، گویا تعریف مانع لدخول غیرہ ہو، چنانچہ ''کلیہ اولی،، کا بھی یہی مطلب ہے۔

انعکاس: التلازم فی الانتفاء یعنی انتفاء میں تلازم ہو ای متی انتفی المعرف بالکسر، انتفی المعرف بالفتح، جہاں معرف بالکسر نہ پایا جائے وہاں معرف بالفتح بھی نہ پایا جائے، یہ موجبہ کلیہ ہے، اور یہ ''کلیہ ثانیہ،، کو لازم ہے، یہی وجہ ہے کہ ''کلیہ ثانیہ،، یعنی کلما صدق علیہ المعرف بالفتح، صدق علیہ المعرف بالکسر کی عکس نقیض کا مفہوم بھی بعینہ یہی ہے، متقدمین مناطقہ کے نزدیک عکس نقیض کا طریقہ یہ ہے کہ جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول اور جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی بنا دیا جائے کیف وصدق کی بقاء کے ساتھ، لہذا اس قضیہ کی عکس نقیض یوں ہوگی: کلما لم یصدق علیه المعرف بالکسر (الحدو الرسم) لم یصدق علیه المعرف بالفتح (المحدود و المرسوم) یعنی جس پر معرف بالکسر صادق نہ ہو، اس پر معرف بالفتح بھی صادق نہیں ہوگا، یہی مفہوم ہے اس موجبہ کلیہ کا جو اوپر تحریر کیا جا چکا ہے، ای متی انتفی المعرف بالکسر انتفی المعرف بالفتح۔

شارح نے فرمایا ''وبالعکس،، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کلما لم یصدق علیہ المعرف بالکسر، لم یصدق علیہ

المعرف بالفتح صادق ہے، تو اس کی عکس نقیض کلما صدق علیہ المعرف بالفتح صدق علیہ المعرف بالفتح صدق علیہ المعرف بالکسر بھی ضرور صادق ہوگی اور یہ بعینہ کلیہ ثانیہ ہے۔

دراصل شارح نے جواس قضیہ یعنی متی انتفی المعرف بالکسر، انتفی المعرف بالفتح کے بارے میں یہ دعوی کیا ہے کہ وھو ملازم للکلیۃ الثانیۃ کہ وہ قضیہ، کلیہ ثانیہ کولازم ہے، ملازمت کے اس دعوی کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے کلیہ ثانیہ کا عکس نقیض نکالا کیونکہ اس عکس نقیض کا مفہوم بعینہ سابقہ قضیہ یعنی متی انتفی المعرف بالکسر...... کا مفہوم ہے، اور یہ سب کچھ اس لیے کیا تاکہ دعوی اچھی طرح ثابت ہو جائے، کہ جہاں معرف بالکسر منتفی ہوگا، وہاں معرف بالفتح بھی منتفی ہوگا، اسی کو تعریف کا منعکس اور جامع ہونا کہا جاتا ہے۔

قَالَ : وَيُسمّٰى حدًّا تامًّا ان كان بالجنسِ والفصلِ القَرِيبَيْنِ وحدًّا نَاقصًا ان كانَ بالفَصْلِ القريبِ وحدَه أوبِه و بالجنسِ البعيدِ وَ رسمًا تامًّا انْكان بالجنسِ القريبِ والخَاصَّةِ وَرَسمًا نَاقصًا انكانَ بالخاصَةِ وَحْدَها أوْبِهَا وبالجنسِ البَعِيْدِ.

ترجمہ: اور وہ (معرف بالکسر) اگر جنس قریب اور فصل قریب سے (مرکب) ہو تو اسے حد تام کہا جاتا ہے، اور حد ناقص کہتے ہیں اگر صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے (مرکب) ہو، اور رسم تام کہتے ہیں اگر جنس قریب اور خاصہ سے (مرکب) ہو، اور رسم ناقص کہتے ہیں اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے (مرکب) ہو۔

اَقُولُ: اَلمُعَرِّفُ اِمَّا حدٌّ اَو رَسمٌ وكُلٌّ مِنهمَا اِمَا تامٌّ او ناقصٌ فهذهِ اقسامٌ اربعةٌ فَالحدُّ التامُّ مَا يتركَّبُ مِنَ الجنسِ وَالفَصْلِ القَرِيبَيْنِ كتعريفِ الانسانِ بالحيوانِ الناطقِ اَمّا تَسميتُهُ حَدًّا فلاَنَّهُ فِيْ اللُغةِ المَنْعُ وَهُو لِاشتمالِهِ عَلَى الذاتياتِ مَانعٌ عَن دُخولِ الأغيارِ الأجْنَبيّةِ فيهِ وَاَمَّا تَسْميتُهُ تامًّا فِلذكرِ الذَاتيَاتِ فيهِ بتَما مِهَا وَالحَدُّ الناقصُ مَا يكونُ بِالفصلِ القَرِيْبِ وَحدَهُ اَوْبِهِ وَبِالجِنْسِ البَعيدِ كتَعريفِ الانسانِ بالنَّاطِقِ أوْبالجِسْمِ النَاطِقِ اَمَّا اَنَهُ حدٌ فَلِمَا ذَكَرنَا وَاَمَّا اَنّهُ ناقِصٌ فَلِحَذفِ بَعْضِ الذَّاتيَّاتِ عَنهُ وَالرَّسْمَ التامُّ مَا يَتركَّبُ مِنَ الْجنسِ القَرِيْبِ وَالخَاصَّةِ كَتَعرِيْفِهِ بِالحَيْوانِ الضَّاحِكِ أَمَّا اَنَّهُ رَسْمٌ فَلِاَنَّ رَسْمَ الدَّارِاَثَرُهَا وَلَمَّا كَانَ تَعْرِيفًا بالخارجِ اللازِمِ الذِى هُو اَثَرٌ مِن أثارِ الشئِى فَيكونُ تعريفًا بِالاَثَرِ وَاَمَّا اَنَّهُ تَامٌّ فَلِمُشَابَهَتِهِ الحدَّالتامَ من حيث انه وُضِعَ فيه الجنسُ القريبُ وَقُيِّدَ بامرٍ يَخْتَصُّ بالشئِ و الرسمُ الناقصُ مايكون بالخاصة وحدها اوبها و بِالْجنسِ البَعِيْدِ كتعريفهِ بالضَّاحكِ أوْبالجسمِ الضَّاحِكِ اَمَّاكونُهُ رَسْمًا فَلِمَا مَرَّ وَاَمَّا كَونُهُ نَاقِصًا فَلِحَذْفِ بعضِ أجزاءِ الرَّسْمِ التامِّ عَنْهُ لَايُقالُ هُهنا أَقْسَامٌ أخرَوَ هِىَ التَّعْرِيفُ بِالْعَرْضِ العَامِّ مَعَ الْفَصلِ اَوْ مَعَ

الخَاصَّةِ اَوْ بِالفَصْلِ مَعَ الْخَاصَّةِ لِاَنَّا نَقُولُ اِنَّمَا لَم يَعْتَبِرُوْا هٰذِهِ الْاَقسامَ لِاَنَّ الغَرَضَ مِن التَّعريفِ اِمَّا التميزُ اَوِ الاِطلاعُ علَى الذَاتِيَّاتِ وَالعَرْضُ العامُّ لَا يُفِيدُ شيئًا مِنهما فَلَا فائدَةَ فِي ضَمِّهِ مَعَ الْفَصْلِ وَالخَاصَّةِ واَمَّا المُرَكَّبُ مِنَ الْفَصلِ وَالْخَاصَّةِ فَالفَصْلُ فِيهِ يُفيدُ التمييزَ و الاطلاعَ علَى الذاتِيِّ فَلاحا جَةَ الیٰ ضَمِّ الخَاصَّةِ اِلَيهِ وَاِنْ كَانَتْ مُفيدَةً للتميزِ لِاَنَّ الْفَصْلَ اَفَادَه مَع شيْءٍ اٰخَرَ وَطريقُ الحَصْرِ فِی الاَقسامِ الاَربعةِ اَنْ يُقالَ التعريفُ اِمَّا بِمجردِ الذَّاتيّاتِ اَوْلَا فَاِنْ كَانَ بِمُجَرّدِ الذاتيَّاتِ فَاِمَّا اَنْ يَكونَ بِجَميعِ الذاتيَّاتِ وَهُو الحَدُّ التامُّ اَوْ بِبَعضِها وَهُو الحدُ النَّاقِصُ وإِنْ لم يكُنْ بِمُجردِ الذاتيَاتِ فَاِمَّا اَنْ يكونَ بِالجِنْسِ القَرِيْبِ وَالْخَاصَّةِ وَهُو الرَّسْمُ التامُّ اَوْ بغيرِ ذلكَ فَهُو الرَّسمُ النَاقِصُ

اقول: معرف (بالکسر) حد ہے یا رسم، اوران میں سے ہرایک تام ہے یا ناقص، تو یہ چار قسمیں ہوئیں، پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے، اس کا ''حد،، نام رکھنا تو اس لیے ہے کہ حد لغت میں ''منع،، (روکنے) کو کہتے ہیں، اور یہ ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تعریف میں اغیار اجنبیہ کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے، اور ''تام،، کہنا اس لیے کہ اس میں پوری ذاتیات مذکور ہوتی ہیں، اور حد ناقص وہ ہے جو صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف ناطق یا جسم ناطق سے، اس کا حد ہونا تو اسی وجہ سے ہے جسے ہم ذکر کر چکے، اور ناقص ہونا اس لیے ہے کہ اس میں بعض ذاتیات کا حذف ہوتا ہے، اور رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے، اس کا رسم ہونا تو اس لیے ہے کہ رسم الدار، مکان کے نشان اور اثر کو کہتے ہیں، اور یہ تعریف بھی چونکہ اس خارج لازم سے ہے، جو شی کے آثار میں سے ہے اس لیے یہ تعریف بالاثر ہوئی، اور تام ہونا اس لیے ہے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے، اور اس امر کے ساتھ مقید کر دیا گیا جو شی کے ساتھ خاص ہو (خاصہ کے ساتھ) اور رسم ناقص وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے (مرکب) ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک، یا جسم ضاحک سے، اس کا رسم ہونا تو اسی وجہ سے ہے جو گذر چکی، اور ناقص ہونا اس لیے ہے کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء کا حذف ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ یہاں تو اور بھی قسمیں ہیں اور وہ یہ کہ تعریف ہو عرض عام سے فصل یا خاصہ کے ساتھ، یا فصل سے خاصہ کے ساتھ؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ مناطقہ نے ان اقسام کا اعتبار اس لیے نہیں کیا کہ تعریف سے غرض یا تو تمیز ہے، یا ذاتیات پر اطلاع ہے، اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا، اس لیے اس کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں، اور وہ تعریف جو فصل اور خاصہ سے

مرکب ہو، اس میں فصل، تمیز اور ذاتی اطلاع کا فائدہ پہونچاتی ہے، لہذا خاصہ کو اس کے ساتھ ملانے کی کوئی ضرورت نہیں، اگر چہ وہ مفید تمیز ہے، اس لیے کہ فصل نے اس (تمیز) کا شی آخر (ذاتی پر اطلاع) کے ساتھ فائدہ دیا (یعنی فصل سے دونوں مقاصد حاصل ہو رہے ہیں جبکہ خاصہ سے صرف تمیز کا)۔

اور ان چار قسموں میں حصر کا طریقہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں، اگر صرف ذاتیات سے ہو تو یا تو تمام ذاتیات سے ہوگی، یہی حد تام ہے، یا بعض ذاتیات سے ہوگی، یہی حد ناقص ہے، اور اگر صرف ذاتیات سے نہ ہو تو یا جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی، یہی رسم تام ہے، یا اس کے علاوہ سے ہوگی، یہی رسم ناقص ہے۔

قول شارح اور معرف کی اقسام

قول شارح اور معرف بالکسر کی چار قسمیں ہیں:

(۱) حد تام: یہ وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتا ہے جیسے انسان کی تعریف ''حیوان ناطق،، سے کی جائے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ''حد،، کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں اس کے معنی ''روکنے،، کے آتے ہیں، اور جو معرف ذاتیات پر مشتمل ہو، وہ معرف بالفتح کے تمام اغیار کو گویا روک دیتا ہے، اور حد تام بھی چونکہ ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے، اس لیے یہ بھی معرف بالفتح کے اغیار کو روک دیتی ہے، اس لیے اس کو ''حد،، کہتے ہیں، اور اس کو ''تام،، اس لیے کہتے ہیں کہ یہ تمام ذاتیات کو جامع اور شامل ہوتی ہے۔

(۲) حد ناقص: وہ معرف ہے جو صرف فصل قریب سے، یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ناطق سے، یا جسم ناطق سے کی جائے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ''حد،، کہنے کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے، اور ''ناقص،، اس لیے کہتے ہیں کہ بعض ذاتیات اس سے حذف ہو جاتی ہیں، اس میں جنس قریب نہیں ہوتی، اس بناء پر اس کو ''حد ناقص،، کہتے ہیں۔

(۳) رسم تام: وہ تعریف جو شی کی جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ''ضاحک،، سے کی جائے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ''رسم،، کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رسم کے معنی لغت میں ''گھر کے اثر اور نشان،، کے ہیں، اور جب شی کی تعریف خاصہ سے کی جائے، جو کہ شی کا خارج لازم اور اس کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے، تو گویا یہ تعریف شی کے ''اثر،، کے ساتھ ہوئی، اس لیے اس کو ''رسم،، کہتے ہیں، اور ''تام،، اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو حد تام کے ساتھ مشابہت ہے، کہ جس طرح اس میں جنس قریب کے ساتھ فصل قریب کو ذکر کیا گیا، جو انسان کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح رسم تام میں بھی ہے کہ جنس قریب کے ساتھ خاصہ کو ملا دیا، جو شی کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔

(۴) رسم ناقص: اس تعریف کو کہتے ہیں کہ جو صرف خاصہ سے کی جائے، یا وہ خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک سے یا جسم ضاحک سے کی جائے۔

وجہ تسمیہ: اس کو رسم کہنے کی وجہ وہی ہے، جو ماقبل گذر چکی ہے، اور ناقص اس لیے کہتے ہیں کہ رسم تام کے بعض اجزاء اس سے حذف ہوتے ہیں۔

معرف بالکسر کا انحصار چار میں کیوں

معترض کہتا ہے کہ آپ نے قول شارح اور تعریف کی اقسام کا جو چار میں انحصار کیا ہے، یہ درست نہیں، اس لیے کہ یہاں تو تعریف کی چند اقسام اور بھی ہیں:

(۱) عرض عام اور فصل سے تعریف کی جائے جیسی ماشی ناطق۔

(۲) عرض عام اور خاصہ سے تعریف کی جائے جیسے ماشی ضاحک۔

(۳) فصل قریب اور خاصہ سے تعریف کی جائے جیسے ناطق کاتب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت تعریف سے دو چیزیں مقصود ہوا کرتی ہیں (۱) شی کو دوسری تمام چیزوں سے ممتاز کرنا (۲) شی کی ذاتیات پر اطلاع، یعنی اس کی پوری ماہیت وحقیقت، اور عرض عام ان میں سے کسی چیز کا بھی فائدہ نہیں دیتا، اس واسطے کہ عرض عام مختلف قسم کی ماہیات کو عارض ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا، اور اس لیے بھی کہ عرض عام شی کی ماہیت سے خارج ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے ذاتیات پر اطلاع بھی نہیں ہوسکتی، لہذا عرض عام کو فصل اور خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں، البتہ وہ تعریف جو فصل قریب اور خاصہ سے مرکب ہو، تو اس میں فصل قریب کی وجہ سے تعریف کے دونوں مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں، امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور ذاتی پر اطلاع بھی، اس لیے اس کے ساتھ پھر خاصہ ملانے کی چنداں ضرورت نہیں، اگرچہ اس سے بھی امتیاز حاصل ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تعریفات سے تعریف کے مقاصد چونکہ حاصل نہیں ہوتے، اس لیے مناطقہ نے ان کا اعتبار نہیں کیا، چنانچہ ماتن نے بھی ان کو ذکر نہیں کیا، لیکن اعتبار نہ کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا کسی درجہ میں بھی اعتبار نہیں کیا، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تقسیم کے مقام میں، اور انہیں مستقل نام دینے میں ان کا اعتبار نہیں کیا، جیسا کہ دوسری تعریفات کا تقسیم میں ذکر کیا ہے، اور ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ نام دیئے کسی کو حد تام، کسی کو ناقص...... اس طرح کا اعتبار ان میں نہیں کیا۔

اقسام اربعہ میں طریق حصر

تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں، اگر صرف ذاتیات سے ہو تو یا تو تمام ذاتیات کے ساتھ ہوگی، یہ

حدتام ہے، چاہے وہ ذاتیات جنس قریب اور فصل قریب ہوں، یا امور مساویہ للشی ہوں، یا تعریف بعض ذاتیات سے ہوگی، یہ حد ناقص ہے، چاہے وہ بعض جنس بعید اور فصل قریب ہو یا وہ فصل ہو جو مشارکات وجودیہ یا جنسیہ سے تمیز دیتی ہے۔ اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہ ہو، تو وہ یا تو جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی، یہی رسم تام ہے، یا اس کے ''غیر،، سے ہوگی، یہ رسم ناقص ہے، یہ ''غیر،، چاہے جنس بعید اور خاصہ ہو، یا عرض عام اور خاصہ ہو، یا عرض عام اور فصل ہو، یا فصل او خاصہ ہو، یا صرف خاصہ ہو، اس وجہ حصر سے معلوم ہوگیا کہ تعریف کی وہ اقسام، جو چار مشہور قسموں کے علاوہ ہیں، وہ ان چار میں سے کسی نہ کسی میں ضرور داخل ہیں۔

قال: وَيَجِبُ الإحترازُ عَنْ تعريفِ الشَّيِئِ بِمَا يُساوِيْهِ فِى الْمَعرِفَةِ وَالجِهَالَةِ كَتعريفِ الْحَرَكَةِ بِمَاليسَ بِسُكونٍ والزَّوجِ بما ليسَ بفَرْدٍو عَن تَعريفِ الشَّيئِ بِمَا لَا يُعْرَفُ إلَّابِه سواءً كانَ بِمَرتَبَةٍ واحِدةٍ كَما يُقالُ اَلكَيفِيَّةُ مَا بِهَا يَقَعُ المُشابَهةُ ثُمّ يُقالُ المُشَابهةُ اِتِّفاقٌ فِى الْكَيفيةِ أوْبِمَراتِبَ كَمَا يُقالُ الإثْنانِ زَوْجٌ اَوَّلٌ ثُمَ يُقالُ اَلزَّوجُ الاَوَّلُ هُوَ الْمُنْقَسِمُ بِمُتساويَيْنِ ثُمَّ يُقالُ المُتَساوِيَانِ هُمَا الشَيئانِ اللَّذانِ لَا يَفضُلُ اَحدُ هُما عَلىَ الْأخرِ ثُمَّ يُقالُ اَلشَّيئَانِ هُمَا الإثْنَانِ وَيَجبُ اَنْ يُحْتَرَزَ عَنْ استعمالِ اَلفاظٍ غَريبَةٍ وَحْشَيَّةٍ غَيرِ ظَاهِرةِ الدلالةِ بالقياسِ اِلى السَامِعِ لِكونِهٖ مُفوِّتًا لِلْغرَضِ

اورشی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے، جو معرفت و جہالت میں شی کے مساوی ہو، جیسے حرکت کی تعریف مالیس بسکون سے، اور زوج کی تعریف مالیس بفرد سے، اورشی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے جو معلوم نہ ہو مگر اسی کے ذریعہ، خواہ ایک مرتبہ کے ساتھ ہو جیسے کہا جائے کہ کیفیت وہ ہے جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو، پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے، یا چند مراتب سے ہو جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے، پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو مساوی عدد پر تقسیم ہو، پھر کہا جائے کہ متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسری پر راجح نہ ہو، پھر کہا جائے کہ شیئین وہ اثنین ہیں، اور ایسے غریب متوحش الفاظ استعمال کرنے سے احتراز ضروری ہے، جو سامع کے نزدیک ظاہر اور واضح دلالت والے نہ ہوں، کیونکہ یہ مقصد کو فوت کر دیتا ہے۔

اقول: اَخذَاَنْ يُبيِّنَ وُجُوهَ اختلالِ التَعريفِ لِيُحتَرَزَ عنهَا وَهِيَ اِمَّا معنويةٌ اولفظيةٌ اَمَّا المعنويةُ فمنها تعريفُ الشيِئ بما يُسَاويه فِى المَعرفَةِ وَالجهالةِ أىْ يَكونُ العِلْمُ بِاَحدِ هِمَا مَعَ العِلْمِ بِالْاخرِوَ الجَهلُ باحدِ هما مَعَ الجَهْلِ بالأخرِ كَتعريفِ الحَرَكةِ بما لَيسَ بِسُكونٍ فَاِنَّهُمَا فِىْ المرتَبةِ الواحدةِ مِنَ العلمِ وَالجَهلِ فَمَنْ عَلِمَ اَحدَهما عَلِمَ الْاخَرَو مَن جَهِلَ احدَهُما جَهِلَ الْاخرَو المُعرِّفُ أنْ يكونَ اَقْدَمَ لِاَنَّ مَعْرِفَةَ الْمُعرِّفِ

عِلةٌ لِمَعْرِفَةِ المُعَرَّفِ وَالعِلةُ مَقَدَّمَةٌ علیَ المَعلولِ وَمنهَا تعریفُ الشئِی بِمَا یَتوقَّفُ مَعرِفَتُہٗ علیہِ اِمَّا بِمرتبۃٍ واحدۃٍ ویُسَمّٰی دَوْرًا مُصَرَّحًا واِمَّا بِمَراتِبَ وَیُسَمّٰی دَوْرًا مُضْمَرًا اَوَ مِثَا لُهُمَا فی الکتابِ ظاهِرٌ وَاَمَّا الْاَغلاطُ اللفظیۃُ فاِنَّمَا یُتصَوَّرُ اِذَا حَاوَلَ الاِنْسَانُ التَعْرِیفَ لِغَیرِہٖ وَذٰلِکَ بِاَنْ یَسْتَعمِلَ فِی التعریفِ اَلفاظًا غریبۃً غَیرَ ظاهِرۃِ الدلالۃِ بالنسبۃِ الیٰ ذٰلِکَ الْغَیرِ فَیَفُوتُ غَرَضُ التعریفِ کَاستعمالِ الْاَلفاظِ الغَرِیبَۃِ الوَحْشِیَّۃِ مِثلُ اَن یُقالَ اَلنَّارُ اُسْطُقُسٌ فَوْقَ الْاُسْطُقُسَاتِ وَکَاستعمالِ الْالفاظِ المَجَازِیَّۃِ فَاِنَّ الغَالِبَ متبادرَۃُ المَعَانِی الحقیقیۃُ اِلیٰ الفَھمِ وَکَاستعمالِ الْاَلْفاظِ المُشترکۃِ فَاِنَّ الاِشْتِراکَ مُخِلٌّ لِفَھمِ المَعنَی المَقْصُ نَعَمْ لَو کَان لِلسَّامِعِ عِلْمٌ بِالْاَلفاظِ الوَحْشِیَّۃِ وَکَان ھُناکَ قَرِینۃٌ دالّۃٌ علی المُرادِ جَازَ استعمالُهَا فیہِ

اقول: ماتن تعریف کی کمزوریاں اور خرابیاں بیان کرنے لگے ہیں، تا کہ ان سے احتراز کیا جائے، اور وہ یا معنوی ہیں یا لفظی، بہر حال معنوی پس اس میں (ایک یہ ہے کہ) شی کی تعریف اس کے ساتھ کرنا، جو معرفت و جہالت میں شی کے مساوی ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہو، اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو، جیسے حرکت کی تعریف مالیس بسکون سے، کیونکہ یہ دونوں (حرکت و سکون) علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں، یہی وجہ ہے کہ جو ایک جانتا ہو، وہ دوسری بھی جانتا ہے، اور جو ایک سے ناواقف ہو، وہ دوسری سے بھی ناواقف ہوتا ہے، حالانکہ معرف بالکسر کا (معرفت کے لحاظ سے) مقدم ہونا ضروری ہے، کیونکہ معرف بالکسر کی شناخت معرف بالفتح کی شناخت کی علت ہے، اور علت معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے۔

اور ان (معنوی خرابیوں) میں سے شی کی تعریف اس کے ساتھ کرنا ہے جس کی معرفت خود اسی شی پر موقوف ہو خواہ ایک درجہ کا توقف ہو جس کو دور مصرح کہتے ہیں، یا چند مراتب سے ہو جس کو دور مضمر کہتے ہیں، اور ان کی مثال کتاب (متن) میں ظاہر ہے، اور لفظی اغلاط اس وقت متصور ہوتی ہیں جب انسان دوسرے کے لیے تعریف کا ارادہ کرے، اور وہ اس طرح کی تعریف میں ایسے غریب الفاظ استعمال کرے جو اس دوسرے کے لحاظ سے ظاہر دلالت نہ ہوں، پس تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا، جیسے غریب اور وحشی الفاظ استعمال کرنا، مثلاً یوں کہنا کہ النار اسطقس فوق الاسطقسات، اور جیسے مجازی الفاظ استعمال کرنا، کیونکہ ذہن زیادہ تر حقیقی معانی کی طرف ہی جاتا ہے، اور جیسے مشترک الفاظ استعمال کرنا، کیونکہ اشتراک معنی مقصودی کے سمجھنے میں خلل انداز ہوتا ہے، ہاں اگر سامع کو وحشی الفاظ کا علم ہو، یا وہاں مراد پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو تو پھر تعریف میں ان کا استعمال جائز ہے۔

تعریف کی وجوہ اختلال

ماتن وشارح ان اشیاء اور صورتوں کو ذکر کر رہے ہیں، جن سے کسی بھی شی کی تعریف اور شناخت کرانے کے وقت احتراز ضروری ہوتا ہے، اگر ان کا لحاظ نہ کیا جائے تو پھر تعریف کا کوئی فائدہ رونما نہیں ہوتا، اس لیے تعریف کو مفید بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی وجوہ اختلال سے مکمل اجتناب کیا جائے، تعریف کی وجوہ اختلال اور خرابی کی صورتیں دوطرح کی ہیں (۱) معنوی) (۲) لفظی۔

معنی کے لحاظ سے اختلال کی دوصورتیں ذکر کی ہیں:

(۱) شی کی تعریف اس چیز سے کی جائے، جو معرفت و جہالت میں اس شی کے مساوی یعنی اگر ایک کا علم ہو، تو دوسری کا بھی علم ہو، اور اگر ایک سے جاہل ہو، تو دوسری سے بھی جاہل ہو، جیسے حرکت کی تعریف مالیس بسکون (جو ساکن نہ ہو) سے کی جائے، حرکت وسکون دونوں، علم وجہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں کہ جسے ایک کا علم ہوگا، اسے دوسرے کا بھی علم ہوگا، اور جو ایک سے جاہل ہوگا، وہ دوسرے سے بھی جاہل ہوگا، یا زوج یعنی جفت کی تعریف لیس بفرد (جو مفرد نہ ہو) سے کی جائے، یہ بھی درست نہیں، کیونکہ زوج اور فرد یعنی جفت اور طاق، علم وجہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں۔

معرف بالکسر جب معرف بالفتح کے ساتھ معرفت و جہالت میں مساوی ہو تو پھر اس سے تعریف کرنا درست نہیں اس لیے کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے مقدم ہونا ضروری ہے، کیونکہ معرف بالکسر کی معرفت، معرف بالفتح کی معرفت کے لیے علت ہوتی ہے، اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے، اس لیے معرف بالکسر کی معرفت، معرف بالفتح کی معرفت سے مقدم ہوگی، جبکہ تعریف بالمساوی کی صورت میں معرف بکسر اور معرف بالفتح کی معرفت ایک ساتھ ہوگی، جو خلاف اصل ہے، اور معرف بالفتح کا علم اپنے آپ سے پہلے ہونا لازم آئے گا، جو صحیح نہیں ہے۔

(۲) شی کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے، جس کی معرفت خود اسی شی پر موقوف ہو، چاہے ایک مرتبہ کے ساتھ موقوف ہو، جیسے کیفیت اسے کہتے ہیں جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو، بھائی مشابہت کسے کہتے ہیں؟ پھر کہا کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونے کو کہتے ہیں، اس کو دور مصرح کہا جاتا ہے، یا چند مراتب کے ساتھ موقوف ہو جیسے یوں کہا جائے کہ "اثنان"، پہلا جفت ہے، پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو مساوی عدد پر تقسیم ہو جائے، اور پھر کہا جائے کہ متساویین دو ایسی چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسری پر راجح نہیں ہوتی، پھر کہا جائے کہ وہ دو چیزیں "اثنان"، ہے، یہ سب درمیان میں وسائط اور مراتب ہیں اس کو دور مضمر کہتے ہیں، شی کی تعریف ایسے مفہوم سے کرنا اس لیے درست نہیں کہ اس سے تقدم شی علی نفسہ لازم آتا ہے جو محال ہے، اس کی مزید تفصیل "تصور وتصدیق کی تحصیل بطریق الدور"، کے تحت گذر چکی ہے۔

تعریف میں لفظی اغلاط

جب کوئی انسان دوسرے کے سامنے کسی چیز کی تعریف اور شناخت کراتا ہے تو بعض دفعہ اس میں ایسے غریب الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، جن سے سامع مانوس نہیں ہوتا اور وہ الفاظ بھی واضح دلالت کرنے والا نہیں ہوتے تو اس وقت تعریف کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا، اس کی غرض فوت ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر شارح نے تین قسم کے الفاظ ذکر کئے ہیں:

(۱) ایسے غریب الفاظ استعمال کئے جائیں، جو وحشی ہیں، جن کا استعمال معروف ومشہور نہیں، جن سے طبیعت کو تنفر ہو، یہ درست نہیں، جیسے النار اسطقس فوق الاسطقسات (آگ تمام عناصر سے اوپر ایک عنصر ہے) دراصل عناصر چار ہیں پانی، مٹی، ہوا، اور ان سب کے اوپر آگ ہے، ان سب کے مجموعے یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات کو موالید ثلثہ کہتے ہیں۔

(۲) تعریف میں مجازی الفاظ استعمال کئے جائیں، یہ بھی غلطی ہے، کیونکہ سامع کا ذہن ان سے حقیقی معانی کی طرف چلا جاتا ہے، جس سے تعریف کے سمجھنے، خلل واقع ہو سکتا ہے جس سے تعریف کی غرض فوت ہو جائے گی۔

(۳) تعریف میں مشترک الفاظ استعمال کرنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ اس سے اصل معنی کے سمجھنے میں خلل واقع ہوتا ہے۔

یہ ذہن میں رہے کہ مذکورہ امور تعریف میں اس وقت غلطی کا درجہ رکھتے ہیں جب سامع الفاظ غریبہ، یا وحشیہ یا مجازیہ سے ناواقف ہو، اور نہ ہی مشترک الفاظ میں سے کسی معین معنی پر دلالت کا کوئی قرینہ ہو، لیکن اگر مخاطب ان سے آشنا ہے، انہیں سمجھتا اور جانتا ہے، یا وہاں کوئی ایسا قرینہ اور علامت ہو جس سے معنی مقصود تک رسائی ہو سکے تو پھر ان امور میں سے کسی کو بھی تعریف میں ذکر کیا جا سکتا ہے، کوئی قباحت اور حرج نہیں ہے۔

قَالَ: اَلْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ فِي الْقَضَايَا وَاَحْكَامِهَا وَفِيهَا مقدمةٌ وثلثةُ فصولٍ اَمَّا الْمُقَدِّمَةُ فَفِي تَعْرِيفِ الْقَضِيَّةِ وَاَقْسَامِهَا الْاَوَّلِيَّةِ اَلْقَضِيَّةُ قَوْلٌ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ لِقَائِلِهٖ اِنَّهٗ صَادِقٌ فِيهِ اَوْكَاذِبٌ وَهِيَ حَمْلِيَّةٌ اِنِ انْحَلَّتْ بِطَرَفَيْهَا اِلٰى مُفْرَدَيْنِ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ عَالِمٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ وَشَرْطِيَّةٌ اِنْ لَمْ تَنْحَلَّ

دوسرا مقالہ قضایا اور ان کے احکام میں ہے، اس میں ایک مقدمہ اور تین فصلیں ہیں، مقدمہ قضیہ کی تعریف اور اس کی اقسام اولیہ میں ہے، قضیہ وہ قول ہے جس کے قائل کے بارے میں یہ کہنا درست ہو کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا، اور وہ (قضیہ) حملیہ ہے اگر اپنے طرفین سے دو مفردوں کی طرف کھل جائے، جیسے آپ کا قول: زید عالم، اور زید لیس بعالم، اور (وہ قضیہ) شرطیہ ہے اگر (دو مفردوں کی طرف) نہ کھلے۔

أقولُ: لَمَّا فَرَغَ عَنْ مَبَاحِثِ قَولِ الشَّارِحِ شَرَعَ فِي بَيَانِ مَباحِثِ الْحُجَّةِ وَلَمَّا تَوَقَّفَ معرفُتها على معرفةِ القضايا وأحكا مها وضع المقالة الثانية لبيانِ ذلك وَرَتَّبَها على مقدمةٍ وثلثةِ فصولٍ أمّا المقدمةُ ففى تعريفِ القضيةِ وأقسامِها الأوَّلِيّةِ اى الحاصلةُ بحسبِ القسمةِ الاوليّة فانّ القضيةَ تَنقَسِمُ أوّلاً الى الحملية والشرطيةِ ثمّ الحمليةُ تَنقَسِمُ الى ضروريةٍ ولا ضروريّةٍ مثلاً والشرطيّةُ الى لزوميةٍ واتفاقيةٍ واقسامُ الحمليةِ والشرطيةِ هى اقسامُ القضيّةِ الاأنّها ليستْ باقسامٍ أوّليّةٍ لها بل اقسامٌ ثانويةٌ وانّما تَنقَسِمُ القضيةُ اليها ثانيًا بواسطةِ أنَّ الحمليةَ والشرطيةَ تنقسمانِ اليها فالغرضُ من وضعِ المقدمةِ ذكرُالاقسامِ الأوَّلِيَّةِ اى أقسامُ القضيةِ بالذاتِ لا أقسامُ اقسامِها فالقضيةُ قولٌ يصح أن يقال لقائلهِ انّه صادقٌ فيه أوْ كاذبٌ فالقولُ وهو اللفظُ المركبُ فى القضيةِ الملفوظةِ أوِالْمفهومِ العقلي المركب فى القضيةِ المعقولةِ جنسٌ يشتمل الاقوالَ التامةَ والناقصةَ وقولُه يَصِحّ أن يقال لقائلهِ أنّه صادقٌ فيه أوْ كاذبٌ فصلٌ يُخرِجُ الاقوالَ الناقصةَ والإنْشائاتِ كلَّها مِن الأمرِ والنهيِ والاستفهامِ وغيرِها وهى اما حمليةٌ أوشرطيةٌ لأنها امّا أن تَنحَلَّ بِطَرَفَيْهَا ألى مفردينِ أوْلم تَنحَلَّ وطَرَفَا القضيةِ هما المحكومُ عليه والمحكومُ به ومعنى انحلالِها أن تحذفَ الادواتُ الدالةُ على ارتباطِ احدِهما بالآخرَ فاذاحَذَفْنَا من القضيةِ ما يدلّ على الارتباطِ الحكمي فان كان طَرَفَاها مُفرَدَيْنِ فهى حمليةٌامّا موجبةٌ إنْ حُكِمَ فيها بأنّ اَحَدَ همـا هو الآخرُ كقولنا زيدٌ هو عالمٌ وإمّا سَالِبَةٌ ان حُكِمَ فيها لأن احدهما ليس هو الآخر كقولنا زيدٌ ليس هو بعالم فاذاحَذَفْنا لفظةَ هو الدالةَ على النسبةِ الايجابيةِ من القضيهِ الأُولى وليس هوالدلالةُ على النسبةِ السلبيةِ من القضيةِ الثانيةِ بقى زيدٌ وعالمٌ وهما مفردان وان لم يكنْ طرفاها مفردَيْنِ فهى شرطيةٌ كقولِنا ان كانتِ الشمسُ طالعةً فالنهارُموجودٌ و اما ان يكون هذا العددُ زوجًا أوفردًافانّه اذاحذفْنا ادواتِ الاتِّصَالِ وهى كلمة إنْ وَالْفاءِ بَقِيَ الشمسُ طالعةٌ والنهارُموجودٌ وهما ليسا بمفردينِ و كذلك اذاحذفْنا ادواتِ العنادوهى امّا وَأوْ بقى هذالعددُ زوجٌ وهذاالعددُ فردٌ وهما ايضًا ليسا بمفردينِ فان قلتَ قولُنا الحيوانُ الناطقُ يَنْتَقِلُ بِنَقْلِ قدميهِ وقولنا زيدٌ عالمٌ يُضادّه زيدٌ ليس بعالمٍ وقولُنا الشمسُ طالعةٌ يلزمه النهارُ موجودٌ حملياتٌ مع أنّ اطرافَها ليستْ بمفرداتٍ فَانْتَقَضَ التعريفان طردًاوَعكسًا فنقول المرادُ بالمفردِامّا المفردُ بالفعلِ أوِ المفردُ بالقوّةِ وهو الذى يُمكن أن يُعَبَّرَ عنه بلفظِ مفردٍ والاطرافُ في القضايا المذكورَةِ وان لم تكنْ مفرداتٍ بالفعلِ الّاأنّه

يُمكن أن يُعَبَّرَ عنها بالفاظٍ مفردةٍ واقلُّها أن يقال هذا ذاك أوْ هو هو أوِ الموضوعُ محمولٌ الى غيرِ ذلك بخلافِ الشرطياتِ فانه لايمكنُ أن يُعَبَّرَ عن اطرافِها بالفاظٍ مفردةٍ فلا يقال فيها هذهُ القضيةُ تلكَ القضيةُ بل يُقال ان تَحققَ هذه القضيةُ تَحققَ تلكَ القضيةُ وامّا ان تحققَ هذه القضيةُ أوْ تحقَّقَ تلكَ القضيةُ وهي ليستْ بالفاظٍ مفردةٍ نعم بقي ههنا شئٌ وهو انّ الشرطيةَ كما فُسِّرَتْ قضيةٌ اذا حَلَّلْنَا هَا لايكونُ طرفَاها مفردينِ ولا خفاءَ في امكانِ أن يُعَبَّرَعن طرفيها بعد التحليلِ بمفردينِ واقلُّهُ أن يقال هذا ملزومٌ لذلك وذلك معاندٌ لذلك فلو كان المرادُ بالمفردِامّا المفردُ بالفعل أو بالقوةِ دَخَلَتِ الشرطيةُ تحتَ الحمليةِ فالأوْلىٰ أن يُحذَفَ قيدُالانحلالِ عن التعريفِ ويقال المحكومُ عليه وبهِ في القضيةِ انكان مفردينِ سُمِّيَتْ حمليةً والّافشرطيّةً هذا هو المطابقُ لِمَا ذَكَرَهُ الشيخُ في الشفاءِ وقيل صوابُه أنْ يقال القضيةُ ان انْحَلَّتْ الى قضيتينِ فهي شرطيةٌ والّا فحمليةٌ لئلّا يَرِدَ عليه مثلُ قولنا زيدٌ ابوه قائمٌ فانه حمليةٌ مع أنه لم يَنحَلَّ الى مفردينِ لأنّ المحكومَ به فيه قضيةٌ وهو ليس بصوابٍ من وجهينِ امّا أوّلًافلِوُرُوْدِ بعضِ النقوضِ المذكورةِ عليه و أمّا ثانيًا فلأنّ انحلالَ القضيةِ الى مَا مِنْهُ تَركِيبُهَا۔

والشرطيةُ لاتتركّبُ من قضيتينِ فانّ ادواتِ الشرطِ والعنادِأخرَجَتْ أطرافَها عن ان يكون قضايا الاَتَرىٰ أنّ اذا قلنا الشمسُ طالعةٌ كانت قضيةً محتملةً للصدقِ والكذبِ ثم اذااَوْرَدْنَا أداةَ الشرطِ عليه وقلنا ان كانتِ الشمسُ طالعةً خَرَجَ عن أن يكون قضيةً يحتملُ الصدقَ والكذبَ نعم ربما يقال في هذاالفنِ إنّ الشرطيةَ مركبةٌ من قضيتينِ تجوّزاً من حيث انّ طَرَفَيْهَا اذااعْتُبِرَ فيهما الحكمُ كانا قضيتينِ والّافهما لَيْسَاقضيتينِ لاعندالتركيبِ ولاعند التحليلِ

اقول: جب ماتن قول شارح کی مباحث سے فارغ ہو چکے تو اب حجت کی مباحث شروع کر رہے ہیں، اور چونکہ حجت کی معرفت قضایا اور ان کے احکام کی معرفت پر موقوف ہے، اس لیے دوسرے مقالہ کو اس کے بیان کے لیے مقرر کیا ہے، اور اس کو ایک مقدمہ اور تین فصلوں پر مرتب کیا ہے۔

بہر حال مقدمہ پس وہ قضیہ کی تعریف اور اس کی اقسام اولیہ یعنی پہلی تقسیم سے حاصل ہونے والی اقسام میں ہے، کیونکہ قضیہ اولاً حملیہ اور شرطیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، پھر حملیہ، ضروریہ اور لاضروریہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور شرطیہ لزومیہ اور اتفاقیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، چنانچہ حملیہ اور شرطیہ کی اقسام بھی (دراصل) قضیہ ہی کی اقسام ہیں مگر یہ اقسام اولیہ نہیں بلکہ اقسام ثانویہ ہیں، یعنی قضیہ ان کی طرف ثانیا

منقسم ہوتا ہے بایں واسطہ کہ حملیہ اور شرطیہ ان کی طرف منقسم ہوتے ہیں، تو مقدمہ کی وضع سے قضیہ کی اقسام اولیہ یعنی اس کی بالذات اقسام کا ذکر کرنا مقصود ہے نہ کہ قضیہ کی اقسام کی اقسام کا ذکر۔

قضیہ وہ قول ہے جس کے قائل کے بارے میں یہ کہنا درست ہو کہ وہ اس میں سچا یا جھوٹا ہے، پس لفظ قول، اور وہ قضیہ ملفوظہ میں مرکب لفظ اور قضیہ معقولہ میں مفہوم عقلی مرکب ہے، جنس ہے، جو اقوال تامہ اور ناقصہ سب کو شامل ہے، اور ''یصح ان یقال لقائلہ انہ صادق فیہ او کاذب،، فصل کے درجہ میں ہے، جو اقوال ناقصہ اور تمام انشاءات امر نہی اور استفہام وغیرہ کو نکال دیتا ہے۔

اور قضیہ حملیہ ہے یا شرطیہ کیونکہ یا تو وہ اپنے طرفین کے اعتبار سے دو مفردوں کی طرف کھلے گا یا نہ کھلے گا، اور قضیہ کی طرفین محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں، اور قضیے کے انحلال کا مطلب یہ ہے کہ ان ادوات کو حذف کر دیا جائے، جو ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ ارتباط پر دال ہوں، تو جب ہم قضیہ سے اس ادات کو حذف کر دیں جو ارتباط حکمی پر دلالت کرتا ہے، پھر اس کے طرفین دو مفرد ہوں، تو وہ حملیہ ہے، یا تو موجبہ اگر اس میں اس بات کا حکم کیا گیا ہو کہ ان میں سے ایک دوسرا ہے، جیسے زید ہو عالم، یا سالبہ اگر اس میں اس بات کا حکم کیا گیا ہو کہ ان میں سے ایک ''دوسرا،، نہیں ہے، جیسے زید لیس ہو بعالم، کیونکہ جب ہم پہلے قضیہ سے لفظ ''ہو،، کو حذف کر دیں، جو نسبت ایجابیہ پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرے قضیہ سے لفظ ''لیس ہو،، کو حذف کر دیں، جو نسبت سلبیہ پر دلالت کرتا ہے، تو باقی زید اور عالم رہ جاتا ہے، اور یہ دونوں مفرد ہیں، اور اگر اس کے طرفین دو مفرد نہ ہوں تو وہ شرطیہ ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود، اور اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا کیونکہ جب ہم ادوات اتصال کو حذف کر دیں، اور وہ کلمہ ''ان،، اور ''فاء،، ہے، تو باقی الشمس طالعۃ اور النہار موجود رہ جاتا ہے، اور یہ دو مفرد نہیں ہیں، اسی طرح جب ہم نے ادوات عناد کو حذف کر دیا، تو باقی ہذا العدد زوج اور ہذا العدد فرد رہ جاتا ہے، اور یہ بھی مفرد نہیں ہیں۔

اگر آپ کہیں کہ الحیوان الناطق ینتقل بنقل قدمیہ، اور زید عالم یضادہ زید لیس بعالم، اور الشمس طالعۃ یلزمہ النہار موجود، یہ سب حملیات ہیں، جبکہ ان کے اطراف مفرد نہیں ہیں، تو دونوں تعریفیں طرداً بھی ٹوٹ گئیں اور عکساً بھی؟

تو ہم کہیں گے کہ ''مفرد،، سے مراد مفرد بالفعل یا مفرد بالقوہ ہے، اور مفرد بالقوہ وہ ہے، جس کو مفرد لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جا سکے، اور مذکورہ قضایا میں اطراف اگرچہ بالفعل مفرد نہیں ہیں لیکن ان کو مفرد الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا جا سکتا ہے، اور کم از کم یوں کہا جا سکتا ہے ہذا ذاک، یا ہو ہو، یا الموضوع محمول وغیرہ، بخلاف شرطیات کے، کیونکہ ان کی تعبیر مفرد الفاظ کے ساتھ نہیں کی جا سکتی، چنانچہ یوں نہیں کہہ سکتے ہذہ القضیہ تلک القضیہ، بلکہ یوں کہا جائے گا ان تحقق ہذہ القضیہ تحقق تلک القضیہ، اور اما ان تحقق ہذہ

القضیہ او تحقق تلک القضیہ ،اور یہ مفرد الفاظ نہیں۔

ہاں یہاں ایک بات رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ شرطیہ تفسیر سابق کے مطابق وہ قضیہ ہے کہ جب ہم اس کا انحلال کریں تو اس کے طرفین مفرد نہ ہوں، اور اس امکان میں کوئی خفا نہیں کہ تحلیل کے بعد شرطیہ کے طرفین کو دو مفردوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، کم از کم یوں کہا جا سکتا ہے ہذا ملزوم لذلک، اور ذلک معاند لذلک، لہذا اگر مفرد سے مراد مفرد بالفعل یا بالقوہ ہو تو شرطیہ ،حملیہ کے تحت داخل ہو جائے گا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ تعریف سے ''انحلال،، کی قید کو حذف کر دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ قضیہ میں اگر محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں مفرد ہوں، تو قضیہ کو حملیہ کہا جائے گا، ورنہ شرطیہ، یہی اس کے مطابق ہے جسے شیخ نے ''شفاء،، میں ذکر کیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ درست تعریف یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر قضیہ دو قضیوں کی طرف کھلے تو وہ شرطیہ ہے، ورنہ حملیہ ہے، تا کہ زید ابوہ قائم جیسے قضیوں سے اعتراض وارد نہ ہو، کیونکہ یہ حملیہ ہے حالانکہ وہ مفردین کی طرف منحل نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں محکوم بہ قضیہ ہے، اور یہ دو وجہ سے درست نہیں ہے، اولا اس لیے کہ مذکورہ بعض نقض اس پر بھی وارد ہوتے ہیں، اور ثانیا اس لیے کہ قضیہ کا انحلال اس کی طرف ہوتا ہے، جس سے وہ مرکب ہو، اور شرطیہ دو قضیوں سے مرکب نہیں ہوتا، کیونکہ شرط وعناد کے ادوات اس کے اطراف کو قضایا ہونے سے نکال دیتے ہیں۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب ہم الشمس طالعۃ کہیں تو یہ قضیہ ہے، جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے، پھر جب ہم نے اس پر ادات شرط داخل کر کے یوں کہا کہ ان کانت الشمس طالعۃ تو یہ قضیہ ہونے سے نکل گیا جو محتمل صدق و کذب ہو، ہاں بعض اوقات اس فن میں یہ کہا جاتا ہے کہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے مجازا، اس حیثیت سے کہ اس کے طرفین میں حکم کا اعتبار کر لیا جائے تو وہ دو قضیے ہوں گے، ورنہ تو وہ دو قضیے نہیں ہیں نہ ترکیب کے وقت اور نہ تحلیل کے وقت۔

دوسرا مقالہ قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں

قول شارح اور اس کی مباحث سے فراغت کے بعد حجت اور اس کی مباحث کا بیان شروع کر رہے ہیں، اور چونکہ حجت کی مباحث کی شناخت، قضایا اور ان کے احکام کے بیان پر موقوف ہے، اسی لیے مقالہ ثانیہ سے قضایا اور ان کے احکام کو بیان کر رہے ہیں، احکام سے چار چیزیں مراد ہیں: نقیض، عکس نقیض، عکس مستوی اور متلازمات، اس مقالہ کو ایک مقدمہ اور تین فصلوں پر مرتب کیا ہے، مقدمہ قضیہ کی تعریف اور اس کی اقسام اولیہ میں ہے یعنی وہ اقسام جو قضیہ کی بالذات اور بلا واسطہ ہیں نہ کہ اقسام الاقسام، چنانچہ قضیہ بالذات حملیہ اور شرطیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، یہ اس کی اقسام اولیہ ہیں، پھر حملیہ کی دو قسمیں ہیں ضروریہ، غیر ضروریہ، اسی طرح شرطیہ کی دو قسمیں ہیں لزومیہ،

اتفاقیہ.........لیکن یہ سب قضیہ کی ثانوی اقسام ہیں جن میں حملیہ یا شرطیہ کا واسطہ کارفرما ہے جبکہ اس مقدمہ میں اصلا اقسام اولیہ کا ذکر مقصود ہے، ہاں کہیں ضمنا اس قسم کا ذکر بھی ہوسکتا ہے، جس کا تعلق اقسام ثانویہ سے ہو۔

''قضیہ،، کی تعریف

القضية: قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب

قضیہ وہ قول ہے جس کے کہنے والے کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا، اس تعریف میں لفظ ''قول،، جنس ہے جو اقوال تامہ اور ناقصہ سب کو شامل ہے، اور لفظ ''قول،، عام بھی ہے جو قضایا ملفوظہ اور معقولہ سب کو شامل ہے، اگر قضیہ لفظیہ ہو تو قول سے لفظ مرکب اور قضیہ معقولہ ہو تو اس سے مفہوم عقلی مرکب مراد ہوتا ہے، اور یصح ان یقال...... فصل کے درجہ میں ہے، جس سے اقوال ناقصہ اور تمام انشاءات امر، نہی اور استفہام وغیرہ خارج ہوگئے، اسی طرح اس سے مجنون، نائم اور کلام اطفال نکل گیا، کیونکہ ان کے کلام کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور نہ ہی اسے کلام شمار کیا جاتا ہے عرفا۔

معترض کہتا ہے کہ قضیہ کی مشہور تعریف تو اس طرح ہے: القضیہ قول یحتمل الصدق والکذب، کہ قضیہ وہ قول ہے، جو صدق وکذب کا احتمال رکھے، اس تعریف میں اس صدق وکذب کا اعتبار ہے، جو قضیہ کی صفت ہے، اور ماتن نے اس تعریف سے ہٹ کر اس صدق وکذب کا اعتبار کیا ہے، جو متکلم کی صفت ہے، حالانکہ شی کی تعریف میں خود شی کے حال کا اعتبار کرنا اولی ہوتا ہے بنسبت اس کے کہ اس کے متعلق کے حال کا اعتبار کیا جائے، نیز ماتن کی تعریف کے مقابلے میں تعریف مشہور مختصر بھی ہے، پھر آخر اس سے کیوں عدول کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف مشہور پر لزوم دور کا اعتراض واقع ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ قضیہ میں صدق و کذب کا معنی یہ ہے کہ ''خبر واقع کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو،، اور خبر وقضیہ دونوں مترادف ہیں، تو اب اگر قضیہ کی تعریف میں صدق وکذب کو لیا جائے، تو خبر وقضیہ، صدق وکذب پر، اور صدق وکذب، خبر وقضیہ پر موقوف ہوں گے، اور یہی دور ہے، اس اعتراض سے بچنے کے لیے ماتن نے تعریف مشہور سے عدول فرمایا۔

قضیہ کی اقسام

قضیہ کی ابتدائی دو قسمیں ہیں:

(۱) حملیہ: یہ وہ قضیہ ہے جس کے طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ دو مفردوں کی طرف کھلیں۔

انحلال کا مطلب یہ ہے کہ وہ ادوات جو طرفین کو آپس میں مرتبط کرتے ہیں، اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں، ان کو اگر حذف کر دیا جائے، تو پھر اس کے طرفین دونوں مفرد ہوں تو وہ قضیہ حملیہ ہے۔

پھر یہ حملیہ موجبہ ہوگا یا سالبہ، اس لیے کہ اگر طرفین ایک ہی حکم میں متحد ہوں، یعنی جو حکم ایک کا ہو، وہی

دوسرے کا بھی ہو، تو اس کو حملیہ موجبہ کہتے ہیں، جیسے زید ھو عالم، اس میں "ھو" ضمیر ربط کے لیے ہے، اگر اسے حذف کر دیا جائے تو باقی صرف دو مفرد یعنی زید اور عالم رہ جاتے ہیں، اور اگر طرفین میں سے ایک کا حکم دوسرے کا نہ ہو تو وہ حملیہ سالبہ ہے، جیسے زید لیس ھو بعالم، اس میں حرف ربط "لیس ھو"، ہے جو نسبت ایجابیہ کے سلب پر دلالت کرتا ہے، اسے جب حذف کر دیا جائے تو باقی صرف دو مفرد یعنی زید اور عالم رہ جاتے ہیں۔

(۲) شرطیہ: یہ وہ قضیہ ہے جس کے طرفین دو مفردوں کی طرف نہ کھلیں، جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھا موجود اس قضیہ سے ادوات اتصال یعنی ان شرطیہ اور فاء کو گرا دیا جائے تو الشمس طالعۃ اور النھار موجود باقی رہ جاتے ہیں، اور یہ چونکہ مفرد نہیں، اس لیے یہ شرطیہ ہے، حملیہ نہیں، اسی طرح منفصلہ کی مثال جیسے اما ان یکون ھذا العدد زوجا اوفردا، اس سے ادوات عناد وانفصال یعنی "اما"، اور "او"، کو حذف کر دیا جائے تو باقی ھذا العدد زوج اور ھذا العدد فرد، رہ جاتے ہیں، اور یہ بھی چونکہ مفرد نہیں، اس لیے یہ شرطیہ ہے نہ کہ حملیہ۔

معترض کہتا ہے کہ حملیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور شرطیہ کی تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں، اس لیے کہ الحیوان الناطق ینتقل بنقل قدمیہ......... یہ قضایا سب دراصل حملیہ ہیں، لیکن ان کے اطراف مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہیں، جبکہ حملیہ کی تعریف ان پر صادق ہی نہیں آرہی کیونکہ ان کے اطراف مفردات کی طرف نہیں کھل رہے، پھر تو ان کو شرطیہ ہونا چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مفرد سے مراد یا تو مفرد بالفعل ہے یا بالقوہ، بالقوہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو مفرد الفاظ سے تعبیر کرنا ممکن ہو، اور ان مذکورہ قضایا کے اطراف کو مفرد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کم از کم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ھذا ذاک، یا ھو ھو، یا الموضوع محمول...... گویا ان قضایا پر حملیہ کی تعریف صادق ہے لہذا یہ حملیہ ہی ہیں۔

البتہ قضایا شرطیہ کے اطراف کی تعبیر مفرادت سے نہیں کی جاسکتی چنانچہ ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود کی تعبیر ھذہ القضیہ تلک القضیہ سے نہیں کی جاسکتی، یعنی ایسی تعبیر جس سے کہ شرطیت اور اتصال کے معنی حاصل ہوتے ہوں، یہ نہیں ہوسکتی، بلکہ شرطیہ متصلہ میں کم سے کم تعبیر یہ ہوگی ان تحقق ھذہ القضیہ تحقق تلک القضیہ اور شرطیہ منفصلہ کی کم از کم تعبیر اما ان تحقق ھذہ القضیہ اوتحقق تلک القضیۃ ہوگی، اس تعبیر میں بھی طرفین مفرد نہیں ہیں، بلکہ مرکب ہیں، لہذا یہ شرطیہ ہوں گے، تو معلوم ہوا کہ حملیہ کی تعریف جامع اور شرطیہ کی مانع ہے۔

نعم...... تفسیر سابق کے مطابق قضیہ شرطیہ وہ ہے کہ جب اس کا انحلال ہو جائے تو اس کے طرفین دو مفرد نہ ہوں، اور ظاہر ہے کہ انحلال سے پہلے اگر چہ شرطیہ کے طرفین کی تعبیر مفردین سے نہیں ہوسکتی لیکن انحلال کے بعد تو اسے مفردین سے تعبیر کر سکتے ہیں، یوں کہہ سکتے ہیں ھذا الملزوم لذلک، وذلک معاند لذلک، اس لیے اعتراض پھر بھی باقی رہا کہ حملیہ پر شرطیہ کی تعریف صادق آگئی، لہذا بہتر یہ ہے کہ تعریف سے "انحلال"، کی قید حذف کر دی جائے، اور تعریف یوں کی جائے کہ اگر قضیہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ مفرد ہوں تو قضیہ حملیہ ہے ورنہ شرطیہ۔

شارح نے فالاولی کہا ہے، فالصواب نہیں فرمایا، کیونکہ انحلال کی قید کے ساتھ بھی تعریف درست ہوسکتی

ہے، اور اس کی توجیہ ہو سکتی ہے، جیسا کہ علامہ تفتازانی نے کی ہے کہ حملیہ وہ ہے جو ایسے دو مفردوں کی طرف منحل ہو، جن کی تعبیر انحلال سے پہلے دو مفردوں سے ہو سکے، اور شرطیہ وہ ہے جو ایسے دو مفردوں کی طرف منحل نہ ہو، جنکی تعبیر انحلال سے پہلے دو مفردوں سے ہو سکے، مگر چونکہ اس توجیہ میں ذرا تکلف ہے، اس لیے فالاولی کہا۔

حملیہ و شرطیہ کی دوسرے انداز سے تعریف اور اس پر کلام

ماتن کی ذکر کردہ حملیہ کی تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تعریف زید ابوہ قائم پر صادق نہیں آتی، کیونکہ تعریف میں یہ کہا ہے کہ اگر قضیہ دو مفردوں کی طرف منحل ہو، تو وہ حملیہ ہے اور اس مثال میں مفردین کی طرف انحلال نہیں ہے بلکہ ایک مفرد اور ایک قضیہ کی طرف ہے، اس لیے بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر قضیہ دو قضیوں کی طرف منحل ہو تو وہ شرطیہ ہے، ورنہ حملیہ ہے، اب اس صورت میں مذکورہ مثال پر حملیہ کی تعریف صادق آئے گی، لیکن شارح اس کو دو وجہ سے رد کر رہے ہیں:

(۱) اگر اس تعریف کو تسلیم کیا جائے تو بعض وہ نقوض جو پہلی تعریف پر واقع ہو رہے تھے وہ اس پر بھی وارد ہوں گے مثلاً زید عالم یضادہ زید لیس بعالم...... یہ درحقیقت قضایا حملیہ ہیں، آپ کی اس تعریف کے مطابق ان کو شرطیہ ہونا چاہئے، کیونکہ ان کے اطراف دو قضیوں کی طرف منحل ہو رہے ہیں، جبکہ نفس الامر میں یہ حملیہ ہیں، اس لیے آپ کی یہ تعریف بھی نقض سے خالی نہیں۔

(۲) آپ نے کہا اگر قضیہ دو قضیوں کی طرف منحل ہو تو اس کو شرطیہ کہتے ہیں، تو بات یہ ہے کہ قضیہ کا انحلال اسی چیز سے ہوتا ہے جس سے وہ مرکب ہو، اور قضیہ شرطیہ تو دو قضیوں سے مرکب ہی نہیں ہوتا، کیونکہ شرطیہ پر قضیہ کی تعریف ہی صادق نہیں، اس لیے کہ قضیہ کہتے ہیں جو صدق و کذب کا احتمال رکھے، جیسے الشمس طالعۃ...... لیکن جب کسی قضیہ پر ادوات شرط یا عناد داخل کر دیئے جائیں مثلاً یوں کہا جائے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود، تو پھر وہ قضیہ نہیں رہتا، کیونکہ اس میں اب صدق و کذب کا کوئی احتمال نہیں ہے، لہٰذا یہ قضیہ شرطیہ قضیہ نہیں تو آپ نے جو قضیہ شرطیہ کی تعریف کی ہے، یہ تو کسی شرطیہ پر صادق نہیں آسکتی۔

ہاں اس فن میں قضیہ شرطیہ کو مجازاً قضیہ کہا جاتا ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، یہ سب مجاز ہے، اس حیثیت سے کہ اس کے طرفین میں جب حکم کا اعتبار کیا جائے تو وہ قضیے ہوں گے، ورنہ وہ دو قضیے نہیں ہوں گے نہ تحلیل کے وقت اور نہ ترکیب کے وقت۔

قَالَ: والشَّرطيةُ امّا متصلةٌ وهى التى يُحْكَمُ فيها بصدقِ قضيةٍ أوْ لَاصدقِها على تقديرِ صدقِ قضيةٍ أُخرىٰ كقولنا ان كان هذا انسانًا فهو حيوانٌ وليس ان كان هذاانسانًا فهو جمادٌ واما منفصلةٌ وهى التى يُحْكَمُ فيها بالتنا فى بين القضيتينِ فى الصدقِ والكذبِ معًا أوْ فى احدِ هما فقط او بنفيهِ كقولِنا امّا ان يكون هذاالعددُ

زوجًا او فردً اولیس امّا ان یکون هذاالانسانُ حیوانًا اواسودَ

اورشرطیہ یا متصلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جس میں ایک قضیہ کے صدق یا لاصدق کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر کیا جائے جیسے ہمارا قول: ان کان ھذا انسانا فھو حیوان ، اور لیس ان کان ھذا انسانا فھو جماد ،اور یا منفصلہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں دو قضیوں کے درمیان صدق وکذب دونوں میں یا ان میں سے صرف ایک میں تنافی کا یا اس کی نفی کا حکم کیا جائے ، جیسے ہمارا قول اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا، اور لیس اما ان یکون ھذا الانسان کاتبا او اسودا۔

أقولُ : الشـرطيّةُ قسمـانِ متـصـلةٌ ومنفصلةٌ فالمتصلة هى التى يُحْكَمُ فيها بصدقِ قـضيةٍ اَوْلاصـدقِها على تقديرِ صدقِ اخرىٰ فانّ حكمَ فيها بصدقِ قضيةٍ على تقديرِ صـدقِ قـضيةٍ اُخـرىٰ فهـى متـصـلةٌ مـوجبةٌ كـقولنا انكان هذاانسانًا فهو حيوانٌ فانّ الـحكـمَ فيهـا بـصـدقِ الحيوانيةِ على تقديرِ صدقِ الانسانية وان حُكِمَ فيها بسلبِ صـدقِ قـضيةٍ عـلـى تـقـديـرِ صدقِ قضيةٍ اخرىٰ فهى متصلةٌ سالبةٌ كقولنا ليس اَلْبَتَّةَ انكـان هـذاانسـانًـا فهـو جـماد فانّ الحكمَ فيها بسلبِ صدقِ الجماديةِ على تقديرِ صـدق الانسـانيةِ والـمـنـفـصـلةُ هـى الّتـى يُحْكَمُ فيها بالتنافِى بين القضيتينِ اما فى الـصـدقِ و الـكـذبِ معًـا اى بـأنّهما لا تصدقانِ ولا تكذبانِ أوْ فى الصدقِ فقط أى بـأنّهـمـا لا تـصـدقـانِ ولـكنّهما قد تكذبانِ أو فى الكذبِ فقط اى بأنّهما لا تكذبانِ وربـمـا تـصـدقـانِ أو بـنـفيـهِ اى بسلبِ ذلكَ التنافِى فانْ حكمَ فيها بالتنافِى فهى مـنـفـصـلةٌ موجبةٌاَمّا اذا كان الحكمُ فيها بالمنافاتِ فى الصدقِ والكذبِ معًاسُمّيَتْ مـنـفـصـلةً حـقيـقيةً كقولنا امّا أن يكون هذا العددُ زوجًا او فردًا فان قولنا هذاالعددُ زوجٌ وهـذاالـعـددُ فـردٌ لا يـصـدقـانِ مـعًـا ولا يـكذبانِ معًا وأمّا اذا كان الحكمُ فيها بـالـمنافاتِ فى الصدقِ فقط فهى مانعةُ الجمعِ كقولنا امّا أن يكون هذاالشئى شجرًا أوحـجـراً افـانّ قـولَنا هذاالشئى شجرٌ وهذاالشئى حجرٌ لايصدقانِ وقد يكذبانِ بَأن يـكـونَ هـذاالشـئـى حيوانًا وأمّا اذا كَانَ الحكمُ فيها بالمنافاتِ فِى الكذبِ فقط فهى مـانعةُ الخلوِ كقولَنا امّا أن يكونَ هذاالشئى لا شجرًاأو لا حجرٌ افَانّ قولَنا هذاالشئى لا شـجـرٌ وهـذاالشـئـى لا حجرٌ لا يكذبانِ والالكان الشئى شجرٌ او حجرٌ امعًا وهو مـحالٌ وقد يصدقانِ معًابأن يكونَ حيوانًا وانْ حُكِمَ فيها بسلبِ التنافِى فهى منفصلةٌ سـالبةٌ فـان كـان الحكمُ فيها بسلبِ المنافاتِ فى الصدقِ والكذبِ معًا كانت سالبةً حـقيـقيةً كـقـولـنـا ليس امّا أن يكونَ هذاالانسانُ اسودًأو كاتبًا فانه يجوزُ اجتماعُهما

ویجوزُارتفاعُهما وان کان الحکمُ بسلبِ المنافاتِ فی الصدقِ فقط کانت سالبةً مانعةَ الجمعِ کقولنا لیس اما اَن یکونَ هذاالانسانُ حیوانًا اَوْ اسودَ فانه یجوزُاجتماعُهما ولا یجوزارتفاعُهما وان کان الحکمُ بسلبِ المنافاتِ فی الکذبِ فقط کانت سالبةً مانعةَ الخلوِ کقولنا لیس امّا ان یکون هذاالانسانُ رومیًا اَوْز نجیًا فانه یَجوزُارتفاعُهما دونَ الاجتماعِ لا یقال السوالبُ الحملیةُ والمتصلةُ والمنفصلةُ علی ما ذکرتُمْ ما یُرْفَعُ فیها الحملُ والاتصالُ والانفصالُ فلا تکون حملیةً و متصلةً ومنفصلةً لأنها ما ثبت فیها الحملُ والاتصالُ والانفصالُ لأنا نقول لیس إجراءُ هذه الأسامی علی السوالبِ بحسبِ مفهومِ اللغةِ بل بحسبِ الاصطلاحِ و مفهومُها الاصطلاحیةُ کما تَصْدُقُ علی الموجباتِ تَصْدُقُ علی السوالبِ نعم المناسبةُ المتحققةُ للنقلِ امّا فی الموجباتِ فلتحققِ معنی الحملِ والاتصالِ والانفصالِ وامّا فی السوالبِ فَلِمُشَابَهَتِهَا اِیَّاهَا فی الأطرافِ لا یقال المقدمةُ کانت معقودةً لذکرِالاقسامِ الاولیةِ والمتصلةُ والمنفصلةُ لیستا من الاقسامِ الاولیةِ بل من اقسامِ قِسْمِها أعنی الشرطیةَ لأنّا نقول لاشک ان المقصودَ بالذاتِ عن وضعِ المقدمةِ ذکرُالأقسامِ الاولیةِ وامّا ذکرُ اقسامِ الشرطیةِ فیها فبالعرضِ وعلی سبیلِ الاستطرادِ

اقول: شرطیہ کی دوقسمیں ہیں متصلہ اور منفصلہ ''متصلہ'' وہ ہے جس میں ایک قضیہ کے صدق یالاصدق کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر کیا جائے، تو اگر اس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر کیا جائے تو وہ متصلہ موجبہ ہے جیسے ان کان هذا انسانا فهو حیوان، کہ اس میں حیوانیت کے صدق کا حکم، انسانیت کے صدق کی تقدیر پر ہے، اور اگر اس (متصلہ) میں ایک قضیہ کے صدق کے سلب کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر کیا جائے، تو وہ متصلہ سالبہ ہے، جیسے لیس البتہ ان کان هذا انسانا فهو جماد کہ اس میں جمادیت کے صدق کے سلب کا حکم، انسانیت کے صدق کی تقدیر پر ہے۔

اور منفصلہ وہ ہے جس میں دوقضیوں کے درمیان یا تو صدق اور کذب دونوں میں تنافی کا حکم لگایا جائے یعنی دونوں نہ صادق ہوسکیں نہ کاذب، یا (تنافی کا حکم ہو) صرف صدق میں یعنی دونوں صادق نہیں ہو سکتے، لیکن کاذب ہو سکتے ہیں، یا (تنافی کا حکم ہو) صرف کذب میں یعنی دونوں کاذب نہیں ہوسکتے، صادق ہو سکتے ہیں یا اس تنافی کے سلب کا حکم لگایا جائے، پس اگر تنافی کا حکم ہو تو وہ منفصلہ موجبہ ہے، اب اگر اس میں منافات کا حکم صدق و کذب دونوں میں ہو، تو اس کو منفصلہ حقیقیہ کہا جاتا ہے، جیسے اما

ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا، کیونکہ ھذا العدد زوج اور ھذا العدد فرد ایک ساتھ نہ تو جمع ہو سکتے ہیں اور نہ اٹھ سکتے ہیں، اور اگر منافات کا حکم صرف صدق میں ہو تو وہ مانعۃ الجمع ہے جیسے اما ان یکون ھذا الشی شجرا او حجرا، کیونکہ ھذا الشی شجر اور ھذا الشی حجر، دونوں صادق اور جمع نہیں ہو سکتے، ہاں کاذب ہو سکتے ہیں (یعنی دونوں اٹھ سکتے ہیں) بایں طور کہ وہ شی حیوان ہو، اور جب صرف کذب میں منافات کا حکم ہو تو وہ مانعۃ الخلو ہے، جیسے اما ان یکون ھذا الشی لا شجرا او لا حجرا، کیونکہ ھذا الشی لا شجر اور ھذا الشی لا حجر دونوں کاذب نہیں ہو سکتے، ورنہ ایک شی ایک ساتھ درخت بھی ہوگی اور پتھر بھی، یہ محال ہے، ہاں دونوں جمع ہو سکتے ہیں اس طور پر کہ وہ شی حیوان ہو، اور اگر اس میں سلب تنافی کا حکم ہو، تو وہ منفصلہ سالبہ ہے پس اگر صدق و کذب دونوں میں سلب منافات کا حکم ہو تو وہ سالبہ حقیقیہ ہوگا، جیسے اما ان یکون ھذا الانسان اسود او کاتبا، کیونکہ ان کا جمع ہونا اور اٹھ جانا ممکن ہے، اور اگر صرف صدق میں سلب منافات کا حکم ہو، تو سالبہ مانعۃ الجمع ہوگا، جیسے اما ان یکون ھذا الانسان حیوانا او اسود، ان کا اجتماع جائز ہے، اور ارتفاع جائز نہیں، اور اگر صرف کذب میں سلب منافات کا حکم ہو، تو سالبہ مانعۃ الخلو ہے، جیسے لیس اما ان یکون ھذا الانسان رومیا او زنجیا، ان کا ارتفاع جائز ہے (مثلاً وہ انسان ہندی ہو) نہ کہ اجتماع۔

نہ کہا جائے کہ سوالب حملیہ و متصلہ و منفصلہ، جیسا کہ آپ نے ذکر کیا، وہ ہیں جن میں حمل، اور اتصال و انفصال کو اٹھا دیا جائے، پس وہ حملیہ اور متصلہ و منفصلہ نہ ہوں گے، کیونکہ ان میں حمل اور اتصال و انفصال ثابت نہیں رہا؟

کیونکہ ہم کہیں گے کہ سوالب پر ان ناموں کا اجراء لغوی مفہوم کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ اصطلاح کے لحاظ سے ہے، اور ان کے اصطلاحی مفہومات جس طرح موجبات پر صادق ہیں، اسی طرح سوالب پر بھی صادق ہیں، ہاں نقل کی مناسبت موجود ہے، موجبات میں تو اس لیے کہ حمل اور اتصال و انفصال کا معنی متحقق ہے، اور سوالب میں اس لیے ہے کہ سوالب، اطراف میں موجبات کے مشابہ ہیں۔

نہ کہا جائے کہ مقدمہ تو اقسام اولیہ کے ذکر کے لیے منعقد تھا، اور متصلہ و منفصلہ اقسام اولیہ نہیں ہیں، بلکہ اقسام الاقسام یعنی شرطیہ کی اقسام ہیں؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ بیشک مقدمہ کی وضع سے اصل مقصود اقسام اولیہ ہی کو ذکر کرنا ہے، اور مقدمہ میں شرطیہ کی اقسام کا ذکر بالعرض اور بطریق استطراد ہے۔

شرطیہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قضیہ شرطیہ متصلہ: یہ وہ قضیہ ہے جس میں ایک قضیہ کے یعنی تالی کے صدق یا عدم صدق کا حکم لگایا جائے دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر۔ پھر متصلہ کی دو صورتیں ہیں کہ اگر اس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم

دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر ہو تو اسے متصلہ موجبہ کہتے ہیں، جیسے ان کان هذا انسانا فهو حيوان، اس میں پہلے قضیہ میں صدق انسانیت کی تقدیر پر حیوانیت کے صدق کا حکم لگایا گیا ہے، اور اگر متصلہ میں ایک قضیہ کے سلب کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر اور صورت پر ہو تو اسے متصلہ سالبہ کہتے ہیں، جیسے لیس البتہ ان کان هذا انسانا فهو جماد، اس میں تالی کا سلب ہے کیونکہ مقدم صادق ہے، یعنی اس میں جمادیت کے صدق کا سلب ہے اس بناء پر کہ وہ شی انسان ہے۔

منفصلہ کی تعریف وتشریح سے پہلے چار قسم کے الفاظ کے معانی درج کئے جاتے ہیں تاکہ منفصلہ کی تعریف اور اس کی اقسام اچھی طرح سمجھی جاسکیں:

(۱) تنافی صدق: صادق ہونے میں منافات ہو یعنی دونوں قضیے جمع نہ ہوسکیں۔

(۲) تنافی کذب: کاذب ہونے میں منافات ہو یعنی دونوں قضیے ایک ساتھ اٹھ نہ سکیں۔

(۳) سلب تنافی صدق: صادق آنے میں منافات کا سلب ہو یعنی دونوں جمع ہوجائیں۔

(۴) سلب تنافی کذب: کاذب آنے میں منافات کا سلب ہو یعنی دونوں مرتفع اور اٹھ جائیں۔

(۵) قضیہ شرطیہ منفصلہ: یہ وہ ہوتا ہے کہ جس میں قضیتین کے درمیان تنافی یا سلب تنافی کا حکم لگایا جائے، اگر قضیتین میں تنافی کا حکم ہو تو وہ منفصلہ موجبہ ہے اور سلب تنافی کا حکم ہو، تو وہ منفصلہ سالبہ ہے۔

منفصلہ کی اقسام

منفصلہ کی تین قسمیں یہاں بیان کی ہیں:

(۱) منفصلہ حقیقیہ: اگر قضیتین میں صدق وکذب دونوں میں "تنافی" ہو یعنی دونوں نہ تو مرتفع ہوسکیں، اور نہ مجتمع ہوسکیں، بلکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور صادق ہو تو اسے منفصلہ حقیقیہ موجبہ کہتے ہیں، جیسے یوں کہیں کہ "یہ عدد" یا تو زوج ہے یا فرد، اب ظاہر ہے کہ بیک وقت ایک ہی عدد جفت بھی ہو اور طاق بھی ہو، یہ نہیں ہوسکتا، اور نہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ عدد ان میں سے کچھ بھی نہ ہو، بلکہ ایک ضرور ہوگا یا جفت ہوگا یا طاق۔

اور اگر قضیتین میں صدق وکذب دونوں میں "سلب تنافی" کا حکم ہو ایک ساتھ، یعنی دونوں جمع بھی ہوسکتے ہوں، اور دونوں اٹھ بھی سکتے ہوں تو اسے منفصلہ حقیقیہ سالبہ کہتے ہیں جیسے "نہیں ہے یہ بات کہ یہ انسان سیاہ ہو یا کاتب"، یہ دونوں مرتفع ہوسکتے ہیں کہ وہ انسان سیاہ بھی نہ ہو اور کاتب بھی نہ ہو، مثلاً وہ مصری جاہل ہو، اسی طرح دونوں مجتمع بھی ہوسکتے ہیں کہ ایک ہی انسان سیاہ بھی ہو اور ساتھ ساتھ کاتب بھی ہو مثلاً وہ حبشی عالم وکاتب انسان ہو۔

(۲) منفصلہ مانعۃ الجمع: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کے قضیتین میں صرف صدق میں تنافی کا حکم ہو، یعنی دونوں جمع

نہ ہو سکیں، ہاں دونوں اٹھ سکیں، جیسے ''یہ شی یا درخت ہے یا پتھر،، ایک ہی چیز درخت بھی ہو اور پتھر بھی، ایسا نہیں ہو سکتا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شی نہ تو درخت ہو اور نہ پتھر ہو بلکہ کوئی اور چیز ہو مثلاً قلم ہو، یا حیوان......، اس کو منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کہا جاتا ہے۔

اور اگر قضیتین میں صرف سلب تنافی فی الصدق کا حکم ہو یعنی دونوں جمع ہو سکیں، لیکن اٹھ نہ سکیں، جیسے ''نہیں ہے یہ بات کہ یہ انسان یا حیوان ہے یا سیاہ،، یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن اٹھ نہیں سکتے، دونوں کا مرتفع ہو جانا محال ہے، کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک شی انسان تو ہو، لیکن حیوان نہ ہو، اس کو قضیہ منفصلہ مانعۃ الجمع سالبہ کہا جاتا ہے۔

(۳) منفصلہ مانعۃ الخلو: یہ وہ قضیہ ہے جس کے قضیتین میں صرف کذب میں تنافی کا حکم ہو، یعنی دونوں مرتفع نہ ہو سکیں، اٹھ نہ سکیں، ہاں دونوں جمع ہو سکیں، جیسے ''یہ شی یا لاشجر ہوگی یا لاحجر،، یہ دونوں کاذب نہیں ہو سکتے، اٹھ نہیں سکتے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ شی لاشجر بھی نہ ہو اور لاحجر بھی نہ ہو، ورنہ تو ایک ہی شی کا درخت اور پتھر ہونا لازم آئے گا، جو محال ہے، البتہ دونوں ایک ہی شی میں جمع ہو سکتے ہیں کہ وہ شی لاشجر بھی ہو اور لاحجر بھی ہو مثلاً وہ انسان ہو یا حیوان ہو......، اس کو منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کہتے ہیں۔

اور اگر قضیتین میں سلب تنافی فی الکذب کا حکم ہو یعنی دونوں مرتفع تو ہو سکیں لیکن جمع نہ ہو سکیں، جیسے ''نہیں ہے یہ بات کہ یہ انسان یا رومی ہے یا زنجی،، ان دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے کہ ایک انسان نہ تو رومی ہو، نہ زنجی بلکہ وہ پاکستانی، چینی...... ہو، لیکن دونوں جمع نہیں ہو سکتے کہ وہ رومی اور زنجی دونوں ہو، یہ محال ہے، اس کو منفصلہ مانعۃ الخلو سالبہ کہتے ہیں۔

معترض کہتا ہے کہ سالبہ حملیہ، سالبہ متصلہ، اور سالبہ منفصلہ پر حملیہ، متصلہ اور منفصلہ کا اطلاق درست نہیں، کیونکہ سوالب پر ان کی تعریفات صادق نہیں آتیں، اس لیے کہ حملیہ میں حمل ہوتا ہے وہ یہاں نہیں، متصلہ کے قضیتین میں اتصال ہوتا ہے، وہ یہاں نہیں، اور منفصلہ میں انفصال ہوتا ہے، اور وہ یہاں نہیں، بلکہ ان کا سلب ہے، لہذا ان سوالب پر حملیہ، متصلہ اور منفصلہ کا اطلاق صحیح نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سوالب پر ان اسماء کا اطلاق لغوی مفہوم کے لحاظ سے نہیں ہے، بلکہ ان کے اصطلاحی مفہومات کے لحاظ سے ہے اور اصطلاحی تعریفیں جس طرح موجبات پر صادق آتی ہیں، اسی طرح سوالب پر بھی صادق آتی ہیں، دراصل یہ اسماء، مذکورہ قضایا خواہ وہ موجبات ہوں یا سوالب، کے مفہومات کے لیے نقل کیے گئے ہیں، چنانچہ موجبات میں نقل کا علاقہ حمل، اتصال اور انفصال محقق ہے، اور سوالب میں مناسبت اس طرح ہے کہ سوالب کے اطراف موجبات کے اطراف کے مشابہ ہیں، کہ جس طرح موجبات میں موضوع و محمول اور مقدم و تالی ہوتے ہیں اسی طرح سوالب میں بھی ہوتے ہیں، اس لحاظ سے ان اسماء کا اطلاق سوالب پر بھی ہوتا ہے۔

پھر پلٹ کر معترض یہ کہتا ہے کہ ماتن نے یہ فرمایا تھا کہ مقدمہ میں صرف قضیہ کی اقسام اولیہ کا بیان ہوگا،

اقسام ثانویہ کا ذکر نہیں ہوگا، قضیہ کی اقسام اولیہ تو صرف حملیہ اور شرطیہ ہیں، جبکہ ماتن نے تو شرطیہ کی اقسام متصلہ، منفصلہ، اور منفصلہ کی اقسام ثلثہ، اور پھر ان میں سے ہر ایک کے موجبات وسوالب کو بیان کیا، بعض کو صراحۃ اور بعض کو مثالوں کے ضمن میں، اور یہ مقدمہ کی، خود ماتن کی تصریح کے مطابق، وضع کے خلاف ہے؟

شارح اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اصل مقصود تو انہیں اقسام کا ذکر ہے جو قضیہ کی اقسام اولیہ ہیں، لیکن کہیں محض تشریح کے طور پر ان اقسام کا ذکر کر دیا گیا ہے جن کا تعلق اقسام ثانویہ سے ہے، اصلا اور مقصود بالذات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ضمنا، تبعا اور استطراد کے طور پہ بیان کی گئی ہیں۔

قال: الفصلُ الاولُ فی الحملیةِ و فیه اربعةُ مباحثَ البحثُ الاولُ فی اجزائِها واقسامِها والحملیةُ انّما یتحقق باجزاءَ ثلثةٍ المحکومُ علیه ویسمی موضوعًا والمحکومُ به ویسمی محمولاً وبینهما نسبةٌ بهایَرْتَبِطُ المحمولُ بالموضوعِ واللفظُ الدالُ علیها و تُسمّٰی رابطةً کهو فی قولنا زیدٌ هو عالمٌ ویسمی القضیةُ ح ثلاثیةً وقد یُحذفُ الرابطةُ فی بعض اللغاتِ لشعورِ الذهنِ بمعناها و القضیةُ تُسمّٰی ح ثنائیةً

پہلی فصل حملیہ میں ہے، اور اس میں چار بحثیں ہیں، پہلی بحث حملیہ کے اجزاء اور اس کی اقسام میں ہے، اور حملیہ تین اجزاء کے ذریعہ سے متحقق ہوتا ہے، یعنی محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اور محکوم بہ جس کو محمول کہتے ہیں، اور ان دونوں کے درمیان نسبت جس کے ذریعہ محمول موضوع کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے، اور جو لفظ نسبت پر دلالت کرنے والا ہو، اس کو "رابطہ" کہا جاتا ہے، جیسے لفظ "ہو" "زید ہو عالم" میں، اور اس وقت قضیہ کا نام ثلاثیہ رکھا جاتا ہے، اور کبھی رابطہ کو بعض زبانوں میں اس لیے حذف کر دیا جاتا ہے کہ ذہن اس کے معنی کا شعور کر لیتا ہے، اور قضیہ اس وقت ثنائیہ کہلاتا ہے۔

أقول: لَمّا قَسَمَ القضیةَ الی الحملیةِ والشرطیةِ شَرَعَ الآن فی الحملیاتِ وانما قدّمها علی الشرطیاتِ لبساطتِها والبسیطُ مقدمٌ علی المرکبِ طبعًا فالحملیةُ انما تَلْتَئِمُ من اجزاءٍ ثلثةٍ المحکومِ علیه ویُسمّٰی موضوعًا لأنه قد وُضِعَ لِیَحْکُمَ علیه بشیئٍ والمحکومِ به ویُسمّٰی محمولاً لحمله علی شیئٍ ونسبةٍ بینهما بها یَرْتَبِطُ المحمولُ بالموضوعِ وتُسمّٰی نسبةً حکمیةً وکما أنَّ مِنْ حَقِّ الموضوعِ والمحمولِ أن یُعَبَّرَ عنهما بلفظینِ کذلک من حقِّ النسبةِ الحکمیةِ أن یدلَّ علیها بلفظٍ واللفظُ الدالُ علیها یُسَمّٰی رابطةً لدلالتِها علی النسبةِ الرابطةِ تسمیةَ الدالِ باسمِ المدلولِ کهو فی قولنا زیدٌ هو عالمٌ فان قلتَ المرادُ بالنسبةِ الحکمیةِ إمّا النسبةُ التی هی موردُ الایجابِ والسلبِ وإمّا وقوعُ النسبةِ أوْلاَ وقوعُها الذی هو

الایجابُ والسلبُ فان کان المرادُ بها الاولَ فیکونُ للقضیةِ جزءٌ آخَرُ وهو وقوعُ النسبةِ أوْلاَ وقوعُها ولا بُدَّأن یدلَّ علیها بعبارةٍ أُخریٰ وانکان المرادُبها الثانیَ کان النسبةُ التی هی موردُ الایجابِ والسلبِ جزئًاآخرَ فَلْیَدُلَّ ایضً علیها بلفظٍ آخرَ والحاصلُ أن اجزاءَ الحملیةِ اربعةٌ فکان مِن حقِّها أن یدلَّ علیها بأربعةِ الفاظٍ فنقول المرادُ الثانی وکان قولُه بها یرتبط المحمولُ بالموضوعِ اشارةًالیه فانّ النسبةَ مالم یُعْتَبَرْ معها الوقوعُ اواللاوقوعُ لم تکن رابطةً ولاحاجةَ الی الدلالةِ علی النسبةِ التی هی موردُ الایجابِ والسلبِ فان اللفظَ الدالَ علی وقوعِ النسبةِ دالٌ علی النسبةِ ایضً فالجزءَ انِ من القضیّةِ یَتَأَدّیَانِ بعبارةٍ واحدةٍ ولهذا اَخَذَ جزءً اواحدً حتی انحصرالاجزاءُ فی ثلثةٍ ثم الرابطةُ اداةٌ لأنها تدلّ علی النسبةِ الرابطةِ وهی غیرُ مستقلةٍ لتوقّفِها علی المحکومِ علیهِ وبهِ لکنّها قد تکون فی قالبِ الاسمِ کهو فی المثالِ المذکورِوَتُسَمَّی غیرَ زمانیةٍ وقد تکون فی قالبِ الکلمةِ کَکَان فی قولنا زیدٌ کان قائمًا وتُسمی زمانیةً والقضیةُ الحملیةُ باعتبارِ الرابطةِ اما ثنائیةٌ او ثلاثیةٌ لأنها ان ذُکِرَتْ فیها الرابطةُ کانت ثلاثیةً لاشتمالِها علی ثلثةِ الفاظٍ لثلثةِ معانٍ وان حُذِفَتْ لشعورِ الذهنِ بمعنا ها کانت ثنائیةً لعدمِ اشتمالِها الاّ علی جزئینِ بازاءِ معنیینِ وقولُه قد تُحْذَفُ فی بعضِ اللغاتِ اشارةٌ الی أنّ اللغاتِ مختلفةٌ فی استعمالِ الرابطةِ فان لغةَ العربِ رُبَمَا تَسْتَعْمِلُ الرابطةَ وربما تَحْذِفُها بشهادةِ القرائِنِ الدالةِ علیها ولغةُ الیونانِ تُوْجِبُ ذکرَ الرابطةِ الزمانیةِ دونَ غیرِ ها علی مانقله الشیخُ ولغةُ العجمِ لا تَسْتَعمِلُ القضیةَ خالیةً عنها اما بلفظٍ کقو لهم هَسْتُ وَبُوذواما بحرکةٍ کقو لهم زیدٌ دِبیْرٌ بالکسر

اقول: جب ماتن نے قضیہ کی تقسیم حملیہ اور شرطیہ کی طرف کی، تو اب حملیات کوشروع کر رہے ہیں، اور حملیات کوشرطیات پر اس لیے مقدم کیا ہے کہ حملیہ بسیط ہے، اور بسیط مرکب پر طبعا مقدم ہوتا ہے، پس حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، محکوم علیہ سے جس کوموضوع کہتے ہیں، کیونکہ وہ اسی لیے وضع کیا گیا ہے تا کہ اس پر کسی شی کا حکم لگایا جائے، اور محکوم بہ سے (مرکب ہوتا ہے) جس کومحمول کہتے ہیں، کیونکہ وہ ایک شی پر محمول ہوتا ہے، اور ان کے درمیان نسبت سے جس کے ذریعے محمول موضوع کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے، اسے نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے، اور جیسے موضوع ومحمول کا یہ حق ہے کہ ان کو دولفظوں سے تعبیر کیا جائے، ایسے ہی نسبت حکمیہ کا حق ہے کہ اس پر لفظ سے دلالت کرائی جائے، اور جو لفظ اس پر دال ہو، اس کو رابطہ کہتے ہیں، کیونکہ وہ نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے (اس کا یہ نام رکھا جاتا ہے) تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طور پر، جیسے لفظ ''ہو،، زید ہو عالم میں۔

اگر آپ کہیں کہ نسبت حکمیہ سے مراد یا تو وہ نسبت ہے، جو ایجاب وسلب کی مورد ہے اور یا وقوع نسبت یا لاوقوع مراد ہے، جو بعینہ ایجاب وسلب ہے، اگر اول مراد ہو تو قضیہ کے لیے ایک جزء اور ہوگا، یعنی وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت، لہذا اس پر ایک اور لفظ سے دلالت ہونی چاہئے، اور اگر ثانی مراد ہو تو وہ نسبت جو ایجاب وسلب کی مورد ہے، جزء آخر ہوگی، لہذا اس پر بھی کسی لفظ آخر سے دلالت ہونی چاہئے، حاصل یہ کہ حملیہ کے اجزاء چار ہیں، لہذا ان کا حق یہ ہے کہ ان پر دلالت بھی چار لفظوں سے ہو؟

ہم عرض کرتے ہیں کہ مراد، ثانی (وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت) ہے اور گویا ماتن کا قول ''بھا یرتبط المحمول بالموضوع،، اسی کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ نسبت کے ساتھ جب تک وقوع یا لاوقوع نسبت کا اعتبار نہ ہو اس وقت تک وہ رابطہ نہیں ہوسکتی، اور اس نسبت پر مستقل دلالت کی کوئی ضرورت نہیں، جو ایجاب وسلب کی مورد ہے، کیونکہ جو لفظ نسبت کے وقوع پر دلالت کرتا ہے، وہ نسبت پر بھی دال ہوتا ہے، پس ایک ہی عبارت سے قضیہ کے دو جزء ادا ہو جاتے ہیں، اس لیے دونوں کو ایک ہی جزء شمار کیا گیا، یہاں تک کہ حملیہ کے اجزاء تین میں ہی منحصر ہو گئے۔

پھر ''رابطہ،، اداۃ ہے، کیونکہ وہ نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے، جو غیر مستقل ہے، اس لیے کہ وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ پر موقوف ہے، لیکن رابطہ کبھی اسم کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے مثال مذکور میں لفظ ''ہو،، ہے، اسے ''رابطہ غیر زمانیہ،، کہتے ہیں، اور کبھی رابطہ کلمہ کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے لفظ ''کان،، ہمارے قول ''زید کان قائما،، میں، اسے رابطہ زمانیہ کہتے ہیں۔

اور قضیہ حملیہ رابطہ کے لحاظ سے ثنائیہ ہے یا ثلاثیہ، کیونکہ اگر اس میں رابطہ مذکور ہو تو وہ ثلاثیہ ہوگا، اس لیے کہ وہ تین معانی کے لیے تین الفاظ پر مشتمل ہے، اور اگر محذوف ہو اس وجہ سے کہ ذہن کو اس کے معنی کا شعور ہو جاتا ہے، تو ثنائیہ ہوگا، کیونکہ وہ دو معانی کے مقابلہ میں صرف جزئین پر مشتمل ہے، اور ماتن کا قول ''قد تحذف فی بعض اللغات،، اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ زبانیں رابطہ کے استعمال کے سلسلہ میں مختلف ہیں، چنانچہ لغت عرب کبھی رابطہ استعمال کرتی ہے، اور کبھی اس پر دلالت کرنے والے قرائن کی وجہ سے رابطہ کو حذف کر دیتی ہے، اور یونانی لغت رابطہ زمانیہ کے ذکر کو ضروری سمجھتی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کو، جیسا کہ شیخ نے نقل کیا ہے، اور عجمی لغت کوئی قضیہ رابطہ سے خالی استعمال کرتی ہی نہیں خواہ لفظ کے ساتھ ہو جیسے ہست وبود، یا حرکت کے ساتھ ہو جیسے زید دبیر (دال کے) کسرہ کے ساتھ۔

پہلی بحث حملیہ میں

ماتن نے پہلے بیان کیا ہے کہ مقالہ ثانیہ میں ایک مقدمہ اور تین فصلیں ہیں، اب یہاں پہلی فصل کی ابتداء کر رہے ہیں۔

پہلی فصل حملیہ کے اجزاء اور اس کی اقسام کے بارے میں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے حملیات کو شرطیات پر مقدم کر دیا، کیونکہ حملیات شرطیات کے مقابلہ میں کم اجزاء والے ہوتے ہیں، اور شرطیات مرکب ہوتے ہیں، اور بسیط مرکب پر چونکہ طبعا مقدم ہوتا ہے، اس لیے یہاں بھی حملیات کو شرطیات سے پہلے بیان کیا ہے تا کہ وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے۔

کوئی کہہ سکتا ہے کہ حملیہ کیسے بسیط ہے، اس کے تو اجزاء ہوتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قضیہ حملیہ گو فی نفسہ مرکب ہوتا ہے، مگر چونکہ یہ شرطیہ کے لیے جزء ہوتا ہے، اس لیے اس کے اجزاء شرطیہ کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں، اور کم اجزاء والا، کثیر اجزاء والے کے مقابلہ میں بہر حال بسیط ہوتا ہے تو گویا حملیہ کی بساطت اضافی ہے یعنی شرطیہ کے جزء ہونے کے اعتبار سے ہے، اور جزء اپنے کل پر طبعا مقدم ہوتا ہے، اس لیے یہاں بھی حملیات کو شرطیات پر مقدم کر دیا۔

قضیہ حملیہ کی ترکیب

قضیہ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے:

(۱) محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اس کو موضوع اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو اس لیے وضع، معین اور مقرر کیا گیا ہے، تا کہ اس پر کسی شی کا حکم لگایا جائے۔

(۲) محکوم بہ: جس کو محمول کہتے ہیں، اس کو محمول اس لیے کہتے ہیں کہ محمول کے معنی اٹھائے ہوئے اور لادے ہوئے کے ہیں، چونکہ یہ اپنے موضوع پر اٹھایا اور لادا جاتا ہے، اس لیے اس کو محمول کہتے ہیں۔

(۳) ''نسبت،، جو موضوع و محمول کے درمیان ارتباط پیدا کرنے کے لیے ہوتی ہے، جس کو نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔

نسبت حکمیہ ایک امر معنوی ہے، جس طرح موضوع و محمول کو دو لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور ان کا یہ حق ہے، اسی طرح نسبت حکمیہ کا بھی یہ حق ہے کہ اس پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہو، چنانچہ اس نسبت رابطہ پر جو لفظ دلالت کرتا ہے، اسے رابطہ کہا جاتا ہے، اصل تو نسبت حکمیہ ایک امر معنوی ہے، وصف رابطہ کے ساتھ متصف ہے، اور مدلول ہے، اب اس امر معنوی اور نسبت پر جو لفظ دلالت کرتا ہے، اس کا نام مدلول کے وصف کے ساتھ ہی رکھ دیا گیا ہے، یعنی اس کا نام ''رابطہ،، رکھ دیا گیا ہے، گویا دال کا نام مدلول کے وصف سے رکھ دیا جیسے زید ہو عالم میں ''ہو،، رابطہ ہے۔

معترض کہتا ہے کہ قضیہ حملیہ کے چار اجزاء ہیں (۱) موضوع (۲) محمول (۳) وہ نسبت جو ایجاب و سلب کی مورد ہے یعنی اذعان (۴) حکم یعنی وقوع نسبت یا لا وقوع کیونکہ نسبت حکمیہ میں دو احتمال ہیں یا تو اس سے وہ نسبت مراد ہو، جو ایجاب و سلب کی مورد ہے یعنی اذعان یا اس سے نسبت کا وقوع او، لا وقوع یعنی ایجاب و سلب مراد ہے، اگر

نسبت سے اول احتمال مراد ہو یعنی ایجاب وسلب کی مورد، تو پھر نسبت کے وقوع اولا وقوع پر دلالت کے لیے لفظ رابع ہونا چاہئے، اور اگر ثانی احتمال مراد ہو یعنی نسبت کا وقوع یالا وقوع، تو پھر اول احتمال یعنی مورد ایجاب وسلب پر دلالت کے لیے اور کوئی لفظ ہونا چاہئے، غرض یہ کہ قضیہ حملیہ میں موضوع ومحمول کے علاوہ نسبت کے یہ دونوں احتمال بھی مراد ہوتے ہیں لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر نسبت سے اول احتمال مراد لیا جائے تو پھر احتمال ثانی پر دلالت کے لیے کوئی لفظ آخر ہونا چاہئے، اور اگر احتمال ثانی مراد لیا جائے تو احتمال اول کے لیے لفظ آخر ہونا چاہئے، بہر حال قضیہ حملیہ کے اجزاء تین سے زائد بلکہ چار ہو جاتے ہیں، اس لیے ان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی چار ہونے چاہئیں، اور پھر یہ کہنا درست ہونا چاہئے کہ قضیہ حملیہ چار اجزاء سے مرکب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت حکمیہ جو حملیہ کا جزء ثالث ہوتی ہے، سے احتمال ثانی مراد ہے یعنی نسبت کا وقوع یالا وقوع یعنی ایجاب وسلب، اور اس بات کی تائید ماتن کے قول ''بھا یرتبط المحمول بالموضوع،، سے بھی ہوتی ہے، یہ بھی اسی مفہوم کی طرف اشارہ کر رہا ہے، کیونکہ جب تک نسبت کے ساتھ وقوع یالا وقوع کا اعتبار نہ کیا جائے، تو اس وقت تک رابطہ بھی نہیں ہوتا، اور باقی احتمال اول یعنی مورد ایجاب وسلب پر دلالت کے لیے مستقل عبارت لانے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جو لفظ احتمال ثانی پر دال ہوتا ہے وہ التزاما احتمال اول پر بھی دلالت کرتا ہے، یعنی جو لفظ نسبت کے وقوع یالا وقوع پر دلالت کرتا ہے وہی لفظ مورد ایجاب وسلب یعنی اذعان پر بھی دلالت کرتا ہے، گویا ایک ہی لفظ دو اجزاء پر دلالت کرتا ہے، ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ اس کی دلالت احتمال ثانی پر مطابقی ہے، اور احتمال اول پر التزامی ہے، تو معلوم ہوا کہ قضیہ حملیہ کے اجزاء تین ہی ہیں نہ کہ چار، اس لیے یہ کہنا درست نہیں کہ حملیہ چار اجزاء سے مرکب ہے۔

رابطہ اور اس کی اقسام

رابطہ ''اداۃ،، ہوتا ہے، کیونکہ یہ نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے، اور نسبت چونکہ غیر مستقل ہے، کیونکہ وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ پر موقوف ہوتی ہے، اس وجہ سے اس نسبت پر دلالت کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہئے، جس کے معنی غیر مستقل ہوں، اور وہ اداۃ ہے۔

رابطہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) رابطہ زمانیہ: وہ ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اقتران ہے۔

(۲) رابطہ غیر زمانیہ: جو رابطہ زمانیہ کے خلاف ہو۔

اب غور طلب امر یہ ہے کہ رابطہ زمانیہ کے واسطے کونسے الفاظ ہیں، اور رابطہ غیر زمانیہ کے واسطے کون سے الفاظ ہیں، چنانچہ ابو نصر فارابی فرماتے ہیں کہ یونانی علوم جب عربی میں منتقل کئے گئے، تو قوم نے عربی میں رابطہ

زمانیہ کوتو پایا اور وہ افعال ناقصہ ہیں مثلاً کان...... لیکن انہوں نے عربی میں رابطہ غیر زمانیہ کو نہیں پایا، جیسا کہ فارسی میں ''ہست،، یا اردو میں ''ہے،، ہوتا ہے، اس واسطے انہیں لفظ ہو، ہما...... کو مستعار لینا پڑا گویا دراصل یہ اسماء ہی ہیں، اداۃ نہیں، البتہ رابطہ کے طور پر انہیں استعمال کیا جاتا ہے، ایسی صورت میں ان میں اسمیت کے معنی ملحوظ نہیں ہوتے، صرف اداۃ کے درجہ میں ہوتے ہیں، چنانچہ شارح اس کو یوں فرماتے ہیں کہ رابطہ غیر زمانیہ کبھی اسم کے قالب اور شکل وصورت میں ہوتا ہے، جیسے زید ہو قائم میں لفظ ''ہو،، اور رابطہ زمانیہ کبھی کلمہ کے قالب میں ہوتا ہے جیسے زید کان قائما میں لفظ ''کان،،۔

قضیہ حملیہ کی تقسیم رابطہ کے لحاظ سے

قضیہ حملیہ رابطہ کے لحاظ سے دو قسم پر ہے:

(۱) ثلاثیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں رابطہ مذکور ہوتا ہے، کیونکہ یہ تین معانی کے لیے تین الفاظ موضوع ومحمول اور رابطہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

(۲) ثنائیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں رابطہ مذکور نہ ہو، اس وجہ سے کہ ذہن کو اس کے معنی کا شعور ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اس وقت دو معانی کے مقابلے میں صرف جزئین یعنی موضوع ومحمول پر مشتمل ہوتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ رابطہ کے استعمال کے سلسلے میں لغات کا طریقہ کار ذرا مختلف ہے، چنانچہ عربی زبان کبھی تو رابطہ کو استعمال کرتی ہے، اور کبھی اس پر دلالت کرنے والے قرائن کی وجہ سے اسے حذف بھی کر دیتی ہے، اور یونانی لغت شیخ کی نقل کے مطابق رابطہ زمانیہ کے ذکر کو تو ضروری قرار دیتی ہیں، لیکن رابطہ غیر زمانیہ کے ذکر کو ضروری قرار نہیں دیتی، اور فارسی زبان کے تو ہر جملہ میں رابطہ مستعمل ہوتا ہے، کبھی تو وہ لفظ سے ہوتا ہے مثلاً ہست، نیست، شود، باشد، اور کبھی حرکت سے جیسے زید دبیر (زید کاتب ہے) ''دال کا کسرہ،، رابطہ پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کے قول ''ولغۃ العجم،، سے صرف فارسی زبان مراد ہے۔

قَالَ: وهذه النسبةُ ان كانتْ نسبةً بها يصحُّ أن يقال أن الموضوعَ محمولٌ فالقضيةُ موجبةٌ كقولنا الانسانُ حيوانٌ وان كانت نسبةً بها يصح أن يقالَ إن الموضوعً ليس بمحمولٍ فالقضيةُ سالبةٌ كقولنا الانسانُ ليس بحجرٍ

اور یہ نسبت اگر ایسی ہو جس کی وجہ سے یہ کہا جا سکے کہ موضوع محمول ہے، تو قضیہ موجبہ ہے جیسے ''انسان حیوان ہے،، اور اگر ایسی نسبت ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہا جا سکے کہ موضوع محمول نہیں ہے، تو قضیہ سالبہ ہے، جیسے ''انسان پتھر نہیں ہے،،۔

اقول: هذا تقسيمٌ ثانٍ للحمليةِ باعتبارِ النسبةِ الحكميةِ التى هي مدلولُ الرابطةِ فتلك النسبةُ ان كانتْ نسبةً بها يصحُّ أن يقال إنّ الموضوعَ محمولٌ كانت

القضيةُ موجبةً كنسبةِ الحيوانِ الى الانسانِ فانها نسبةٌ ثبوتيةٌ مُصَحِّحَةٌ لأن يقال الانسانُ حيوانٌ وان كانت نسبةً بها يصحّ أن يقال إنّ الموضوعَ ليس بمحمولٍ فالقضيةُ سالبةٌ كنسبةِ الحجرِالى الانسانِ فانها نسبةٌ سلبيةٌ بها يُصِحُّ أنْ يقالَ الانسانُ ليس بحجرٍ وهذالَايَشْمِلُ القضايَا الكاذبةَ فانه اذا قلنا الانسانُ حجرٌ كانت القضيةُ موجبةً والنسبةُ التي هي فيها لا تَصِحُّ بها أن يقال الانسانُ حجرٌو كذالك اذا قلنا الانسانُ ليس بحيوانٍ كانت القضيةُ سالبةً والنسبةُ التي هي فيها ليستْ نسبةً بحيث يَصِحُّ بها أن يقال الانسانُ ليس بحيوانٍ فالصوابُ أن يُقَالَ الحكمُ في القضيةِ امّا بأنّ الموضوعَ محمولٌ أوْبأنّ الموضوعَ ليس بمحمولٍ أو يُقَالَ الحكمُ فيها اما بايقاعِ النسبةَ او انتزاعِها و ذلك ظاهرٌ

اقول: یہ حملیہ کی دوسری تقسیم ہے اس نسبت حکمیہ کے لحاظ سے، جو رابطہ کی مدلول ہے، پس یہ نسبت اگر ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہا جا سکے کہ موضوع محمول ہے تو قضیہ موجبہ ہوگا، جیسے حیوان کی نسبت انسان کی طرف، کیونکہ یہ ثبوتی نسبت ہے، اور اس قول کو صحیح قرار دینے والی ہے کہ انسان حیوان ہے، اور اگر ایسی نسبت ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہا جا سکے کہ موضوع محمول نہیں ہے تو قضیہ سالبہ ہوگا، جیسے پتھر کی نسبت انسان کی طرف، کیونکہ یہ سلبی نسبت ہے، جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ ''انسان پتھر نہیں ہے''۔

اور یہ قضایا کاذبہ کو شامل نہیں ہے، کیونکہ جب ہم کہیں: الانسان حجر، تو یہ قضیہ موجبہ ہوگا، حالانکہ جو نسبت اس میں ہے اس کی وجہ سے الانسان حجر کہنا صحیح نہیں، اسی طرح جب ہم یہ کہیں الانسان لیس بحیوان تو یہ قضیہ سالبہ ہوگا، حالانکہ جو نسبت اس میں ہے، وہ ایسی نہیں جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ ''الانسان لیس بحیوان''، اس لیے صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ قضیہ میں حکم یا تو یوں ہوگا کہ موضوع محمول ہے یا یوں ہوگا کہ موضوع محمول نہیں ہے، یا یوں کہا جائے کہ حکم یا ایقاع نسبت کا ہوگا یا نسبت کے انتزاع کا، اور یہ ظاہر ہے۔

قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم نسبت حکمیہ کے اعتبار سے

قضیہ حملیہ نسبت حکمیہ کے لحاظ سے دو قسم پر ہے:

(۱) قضیہ حملیہ موجبہ: اگر قضیہ میں نسبت ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ موضوع محمول ہے تو وہ موجبہ ہے، جیسے الانسان حیوان، اس میں حیوان کی نسبت انسان کی طرف اس طور پر ہے کہ یوں کہنا صحیح ہے کہ انسان حیوان ہے۔

(۲) قضیہ حملیہ سالبہ: اگر قضیہ میں نسبت ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ موضوع محمول نہیں ہے جیسے

الانسان لیس بحجر، حجر کی نسبت انسان کی طرف سلبی ہے، جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ انسان پتھر نہیں ہے۔

معترض کہتا ہے کہ موجبہ وسالبہ کی تعریفیں جامع نہیں ہیں، کیونکہ موجبہ کی تعریف قضایا کاذبہ پر صادق نہیں آتی، جیسے الانسان حجر، مذکورہ تعریف کے مطابق یہ کہنا صحیح ہے کہ انسان پتھر ہے، حالانکہ ان کے درمیان جونسبت ہے اس کی وجہ سے موضوع کو محمول کہنا صحیح نہیں، یعنی الانسان حجر کہنا صحیح نہیں، اسی طرح سالبہ کی تعریف بھی جامع نہیں، جیسے الانسان لیس بحیوان یہ قضیہ سالبہ ہے، اور وہ نسبت جو ان کے درمیان ہے، ایسی نسبت نہیں جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ انسان حیوان نہیں، کیونکہ جو انسان ہوگا وہ حیوان بھی ضرور ہوگا، تو معلوم ہوا کہ موجبہ اور سالبہ کی تعریفات جامع نہیں ہیں؟ اس کے دو جواب ہیں:

(۱) ان کی تعریفات یوں کی جائیں: قضیہ میں اگر ایسا ''حکم،، ہو کہ یوں کہا جاسکے کہ موضوع محمول ہے، تو یہ قضیہ موجبہ ہے، اور اگر یہ ہو کہ موضوع محمول نہیں ہے، تو یہ سالبہ ہے۔

(۲) یا یوں تعریفات کی جائیں: اگر قضیہ میں ''حکم،، نسبت کے ایقاع یعنی ایجاب کا ہو تو وہ موجبہ ہے، اور اگر نسبت کے انتزاع کا حکم ہو، تو یہ قضیہ سالبہ ہے۔

ان دونوں جوابوں میں فرق یہ ہیکہ پہلے جواب میں لفظ ''حکم،، وقوع یا لا وقوع کے معنی میں ہے، اور بان الموضوع...... میں ''باء،، بیان کے لیے ہے، اور دوسرے جواب میں ''حکم،، تصدیق کے معنی میں ہے، اور ان تعریفات میں لفظ ''یصح،، کو ذکر نہیں کیا گیا، حذف کر دیا گیا ہے۔

قال: وموضوعُ الحملية ان كان شخصًا معينًا سُميت مخصوصة. وشخصية. و ان كان كليًا فان بُيِّنَ فيها كميةُ افرادِ ما صَدَقَ عليه الحكُم ويُسمّٰى اللفظُ الدالُّ عليها سورًا سميت محصورَة ومسورةً وهي اربع لانه ان بُيِّنَ فيهَا ان الحكمَ على كل الافراد فهي الكليةُ وهي اما موجبةٌ وسورُها كلٌّ كقولنا كُلُّ نَارٍ حارةٌ وامَّا سالبةٌ وسورُها لاشئَ ولاواحد كقولنا لا شئي ولا واحدَ من الناس بجمادٍ وَ اِنْ بُيِّنَ فيها ان الحكمَ على بعض الافراد فهي الجزئية وهي اما موجبةٌ وسوْرها بعضٌ وواحدٌ كقولنا بعضُ الحيوانِ اوواحدُ من الحيوان انسانٌ واما سالبةٌ وسورُها ليس كلُ وليس بعضُ وبعضُ ليس كقولنا ليس كلُ حيوان انسان وليس بعضُ الحيوانِ بانسانِ وبعضُ الحيوان ليس بانسان

اور حملیہ کا موضوع اگر شخص معین ہو تو اسے ''مخصوصہ اور شخصیہ،، کہا جاتا ہے، اور اگر کلی ہو، تو اگر ان افراد کی مقدار بیان کر دی گئی ہو، جن پر حکم صادق ہے، (اور مقدار پر دلالت کرنے والے لفظ کو ''سور،، کہا جاتا ہے) تو اسے محصورہ اور مسورہ کہا جاتا ہے، اور یہ چار ہیں کیونکہ اگر اس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ کل افراد پر حکم ہے، تو وہ کلیہ ہے، جو یا موجبہ ہے جس کا سور لفظ ''کل،، ہے جیسے کل نار حارۃ، یا سالبہ ہے جسکا

سور لاشی اور لا واحد ہے، جیسے لاشی یا لا واحد من الناس بجماد، اور اگر اس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ بعض افراد پر حکم ہے تو وہ جزئیہ ہے، جو موجبہ ہے جس کا سور ''بعض،، اور ''واحد،، ہے جیسے بعض الحیوان یا واحد من الحیوان انسان، یا سالبہ ہے جس کا سور لیس کل، لیس بعض اور بعض لیس ہے، جیسے لیس کل حیوان انسانا، لیس بعض الحیوان بانسان، اور بعض الحیوان لیس بانسان۔

اقول: هذا تقسيمٌ ثالثٌ للحملية باعتبار الموضوع فموضوعُ الحملية اما ان يكون جزئياً او كلياً فانكان جزئيًا سُمِّيَتْ تلك القضيةُ شخصيةً ومخصوصةً اِمّا موجبةً كقولنا زيد انسانٌ او سالبةً كقولنا زيدٌ ليس بحجرٍ اَمّا تسميتُها شخصيةً فلان موضوعَها شخصٌ معينٌ واما تسميتُها مخصوصةً فلخصوصِ موضوعِها ولَمّا كان هذالتقسيمُ باعتبار الموضوعِ لُوحِظَ في أسَامِي الأقْسَامِ حال الموضوع وان كان كليًا فاما أن يُبينَ فيها كميةُافرادِالموضوعِ من الكلية والبعضية اولايُبَيَّنَ واللفظُ الدالُ عليها اى على كمية اِلافراد يَسمي سوراً، أُخِذَ من سورالبلد كما انه يُحضِرُ البلدَ ويُحيطُ به كذلك اللفظ الدالّ على كميةِ الافراد يُحْصِرُها وُيحيط بها فان بُيِّنَ فيها كميةُ افرادِ الموضوع سُميت القضيةُ محصوَرةً ومسورةً اَمّا انها محصورةٌ فَلِحَصْرِ افرادِ موضوعِها وَامّا انّها مسورةٌ فلاشتمالِها على السورِوهى اى المحصورةُ اربعةُ اقسامٍ لان الحكمَ فيها اما على كلِّ الافرادِا وعلى بعضِها وايا مّا كان فإمّا بالايجاب او بالسلبِ فان كان الحكمُ فيها على كل الافراد فهى كليةٌ اِمّا موجبةٌ وسورُها كلٌّ اى كل واحدٍو احدٍ لا الكلُ المجموعيُّ كقولنا كلُّ نارحارةٌ اى كلُ واحدٍ من افرادِالنارحارةٌ واما سالبةٌ وسورُها لاشئى ولا واحدَ كقولنا لاشئَى ولاَ واحدَ من الانسانِ بجمادٍوان كان الحكمُ فيها على بعضِ الافراد فهى جزئيةٌ اما موجبةٌ وسورُها بعضُ وواحدٌ كقولنا بعضُ الحيوان أوواحدٌ من الحيوان انسانٌ اى بعضُ افرادالحيوانِ اوواحدٌ من افرادِه انسانٌ واِمّا سالبةٌ وسورُها ليس كل وليس بعضُ وبعضُ ليس كقولنا ليس كلُ حيوان انسانا والفرقُ بين الأسوارِ الثلثةِ أنّ ليس كلُّ دالٌ على رفعِ الايجابِ الكلى بالمطابقة وعلى السلبِ الجزئى بالالتزامِ وليس بعضُ وبعضُ ليس بالعكس من ذلك اَمّا أنَّ ليس كلُ دالٌ على رفعِ الايجابِ الكلى بالمطابقةِ فلِانا اذا قلنا كلُ حيوانٍ انسانٌ يكون معناه ثبوتَ الانسان لكل واحدٍ واحد من افرادِالحيوان وهو الايجابُ الكلى واذا قلنا ليس كلُ حيوان انسانا يكون مفهومُه الصريحُ انه ليس يَثْبُتُ الانسانُ لكل واحد واحد من افراد الحيوان وهو رَفْعُ الْاِيْجَابِ الْكُلّيِّ واَمَّا انهٗ دالٌّ على السلب الجزئى بالالتزامِ فلانه إذا ارْتَفَعَ

الایجابُ الکلیُ فاما ان یکون المحمولُ مسلو بًاعن کلِ واحدٍو احدٍ وھو السلبُ الکلی او یکون مسلو باًعن البعضِ وثابتًا للبعضِ وعلٰی کِلَا التَّقدِیْرَیْنِ یصدقُ السلبُ الجزئیُ جزماً فالسلبُ الجزئیُ من ضروریاتِ مفھومِ لیس کلُ ای رفعُ الایجاب الکلیِ ومن لوازمِهٖ فیکون دلالتهُ علیه بالتزامٍ لایقال مفھومُ لیس کل وھو رفعُ الایجابِ الکلی اعمُ من السلب عن الکل ای السلب اِلکلی والسلبُ عن البعضِ ای السلب الجزئی فلا یکون دالاً علی السلب اِلجزئی بالالتزامِ لان العام لادلالۃَ له علی الخاص باحدی الدلالات الثلثِ لانا نقول رفعُ الایجابِ الکلی لیس اعمَ من السلب الجزئی بل اعمُ من السلبِ عن الکلِ ومِنَ السلبِ عن البعضِ مع الایجابِ للبعض والسلب الجزئی ھو السلبُ عن البعض سواء کان مع الایجاب للبعض الاخرا ولایکون فھو مشترکٌ بین ذلک القسمِ وبین السلبِ الکلیِ فالسلبُ الجزئیُ لازمٌ لھما و اذاانحصر العامُ فی قسمین کلُ منھما یکون ملزومًاالامرِ کان ذلک الامرُ اللازمُ لازمًا للعامِ ایضً فیکون السلبُ الجزئیُ لازمًا لمفھومِ رفعِ الایجاب الکلیِ وبعبارۃٍ أخریٰ لیس کلُ ملزومٌ للسلبِ الجزئی فانه متی ارتفع الایجابُ الکلی صدق السلبُ عن البعضِ لانه لو لم یکن المحمولُ مسلو بًاعن شئی من الافرادِلکان ثابتًا للکل والمقدّر خلافُه ھذا خلفٌ واَمَّا اَنَّ لیس بعضُ وبعضُ لیس یدلّان علی السلبِ الجزئی بالمطابقۃ فظاھر لانا اذا قلنا بعضُ الحیوان لیس بانسان اولیس بعضُ الحیوان انسانا یکون مفھومُه الصریحُ سلبَ الانسان عن بعضِ افرادالحیوان للتصریح بالبعض وادخالِ حرف السلبِ علیه وھو السلبُ الجزئی واما اِنھما یدلان علی رفعِ الایجابِ الکلی بالالتزام فلان المحمولَ اذا کان مسلوبًا عن بعض الافرادِ لا یکون ثابتاً لکلِ الافراد فیکون الایجابُ الکلی مرتفعا ھذاھو الفرق بین لیس کلُ والاخیرین واما الفرقُ بین الاخیرین فھواَنَّ لیس بعض قدیُذکر للسلب الکلی لان البعضَ غیرُ معینٍ فان تعیینَ بعضِ الافراد خارجٌ عن مفھومِ الجزئیۃ فاَشبه النکرۃَ فی سیاق النفی فکما ان النکرۃَ فی سیاقِ النفی تُفید العمومَ کذلک البعضُ ھھنا ایض لانه احتمل انْ یفْھَمَ منه السلبُ فی ایّ بعضٍ کان وھو السلبُ الکُلّی بخلاف بعضُ لیس فانَ البعضَ ھھنا وان کان ایض غیرَ معینٍ الاانه لیس واقعا فی سیاقِ النفی بل السلبُ انما ھو واردٌ علیه وبعضُ لیس قد یُذکر للایجابِ العدولی الجزئی حتی اذا قِیل بعضُ الحیوان ھو لیس بانسان اُرِیْدَ به اثباتُ اللانسانیۃ لبعض الحیوان لاسلبُ الانسانیۃِ عنه وفَرْقُ ما بینھما کما

ستقف علیہ بخلافِ لیسُ بعض اذلاُیمکن تصورُالایجابِ مع تقدم حرف السلب علی الموضوع

اقول: تیسری تقسیم حملیہ کے موضوع کے لحاظ سے ہے، پس حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہوتو قضیہ کو شخصیہ اور مخصوصہ کہا جاتا ہے، یا وہ موجبہ ہے جیسے زید انسان، یا وہ سالبہ ہے جیسے زید لیس بحجر، اس کو شخصیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع شخص معین ہے، اور مخصوصہ اس لیے کہ اس کا موضوع خاص ہے، اور چونکہ یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے اس لیے اقسام کے ناموں میں موضوع کے حال کا لحاظ کیا گیا ہے۔

اور اگر کلی ہوتو اس میں کلیت وبعضیت سے افراد موضوع کی مقدار بیان ہوگی یا بیان نہ ہوگی، اور وہ لفظ جو اس کمیت پر دلالت کرے، اسے ''سور،، کہا جاتا ہے، جو سور البلد (شہر کی فصیل، دیوار) سے ماخوذ ہے، جیسے شہر کی دیوار، شہر کو محیط اور گھیرے ہوئے ہوتی ہے، اسی طرح افراد کی کمیت پر دلالت کرنے والا لفظ افراد کا احاطہ کر لیتا ہے، تو اگر قضیہ میں موضوع کے افراد کی مقدار بیان کر دی جائے، تو قضیہ کو محصورہ اور مسورہ کہتے ہیں، محصورہ تو اس لیے کہ اس میں موضوع کے افراد کا حصر ہوتا ہے، اور مسورہ اس لیے کہ وہ ''سور،، پر مشتمل ہوتا ہے، اور وہ یعنی محصورہ چار قسم پر ہے، کیونکہ اس میں کل افراد پر حکم ہوگا، یا بعض پر، اور جو بھی ہو، ایجاباً ہوگا یا سلباً، پس اگر کل افراد پر حکم ہوتو وہ کلیہ ہے، جو یا موجبہ ہے، اور اس کا سور لفظ ''کل،، بمعنی واحد واحد (ہر ہر) ہے نہ کہ کل مجموعی جیسے کل نار حارۃ، یعنی آگ کا ہر ہر فرد گرم ہے، اور یا سالبہ ہے، اور اسکا سور لاشی اور لا واحد ہے، جیسے لاشی یا لا واحد من الناس بجماد، اور اگر اس میں بعض افراد پر حکم ہوتو وہ جزئیہ ہے، جو یا موجبہ ہے اور اس کا سور ''بعض،، اور ''واحد،، ہے جیسے بعض الحیوان یا واحد من الحیوان انسان، یعنی بعض حیوان انسان ہیں یا حیوان کے افراد میں سے ایک انسان ہے، اور یا سالبہ ہے اور اس کا سور لیس کل، لیس بعض اور بعض لیس ہے، جیسے لیس کل حیوان انسانا، لیس بعض الحیوان انسانا، اور بعض الحیوان لیس بانسان۔

اور تینوں اسوار میں فرق یہ ہے کہ ''لیس کل،، ایجاب کلی کے رفع پر بالمطابقہ اور سلب جزئی پر بالالتزام دلالت کرتا ہے، اور ''لیس بعض،، اور ''بعض لیس،، اس کے برعکس ہیں، ''لیس کل،، ایجاب کلی کے رفع پر اس لیے دلالت کرتا ہے کہ جب ہم کل حیوان انسان کہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان حیوان کے ہر ہر فرد کے لیے ثابت ہے، یہی ایجاب کلی ہے، اور جب لیس کل حیوان انسانا کہیں تو اس کا صریح مفہوم یہ ہے کہ انسان حیوان کے ہر ہر فرد کے لیے ثابت نہیں، یہی ایجاب کلی کا رفع ہے، اور ''لیس کل،، کا سلب جزئی پر دال ہونا تو وہ اس لیے کہ جب ایجاب کلی اٹھ گیا تو اب محمول یا تو ہر ہر واحد سے مسلوب ہوگا، یہی سلب کلی ہے، یا بعض سے مسلوب اور بعض کے لیے ثابت ہوگا، دونوں صورتوں پر سلب جزئی

بہر حال یقیناً صادق ہے، پس سلب جزئی ''لیس کل،، کے مفہوم یعنی ایجاب کلی کے رفع کی ضروریات اوراس کے لوزام میں سے ہے، اس لیے اس کی دلالت سلب جزئی پر التزامی ہوگی۔

نہ کہا جائے کہ ''لیس کل،، کا مفہوم جو رفع ایجاب کلی ہے، یہ سلب عن الکل یعنی سلب کلی اور سلب عن البعض یعنی سلب جزئی سے اعم ہے، اس لیے سلب جزئی پر وہ بالالتزام دال نہ ہوگا، اس لیے کہ عام کی دلالت خاص پر تینوں دلالتوں میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے؟

کیونکہ ہم کہیں گے کہ ایجاب کلی کا رفع، سلب جزئی سے اعم نہیں ہے، بلکہ وہ سلب عن الکل اور سلب عن البعض مع الایجاب للبعض سے اعم ہے، اور سلب جزئی سلب عن البعض ہے خواہ بعض آخر کے لیے ایجاب کے ساتھ ہو یا نہ ہو پس یہ اس قسم میں اور سلب کلی میں مشترک ہے، پس سلب جزئی ان دونوں کو لازم ہے، اور جب اعم دو قسموں پر منحصر ہے، جن میں سے ہر ایک، ایک امر کے لیے ملزوم ہے، تو یہ امر لازم، عام کے لیے بھی لازم ہوگا، اس لیے سلب جزئی، ایجاب کلی کے رفع کے لیے لازم ہوگا، بالفاظ دیگر ''لیس کل،، سلب جزئی کا ملزوم ہے، (اور سلب جزئی اس کو لازم ہے) کیونکہ جب ایجاب کلی اٹھ گیا تو سلب عن البعض صادق ہوگا، اس لیے کہ اگر محمول کسی فرد سے بھی مسلوب نہ ہو تو ہر فرد کے لیے ثابت ہوگا، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے وھذا اخلف۔

اور یہ بات کہ ''لیس بعض،، اور ''بعض لیس،، سلب جزئی پر مطابقۃً دلالت کرتے ہیں تو یہ ظاہر ہے اس لیے کہ جب ہم بعض الحیوان لیس بانسان، یا لیس بعض الحیوان انسانا کہیں تو اس کا مفہوم صریح حیوان کے بعض افراد سے انسان کا سلب ہے، کیونکہ بعض کی تصریح ہے، اور اس پر حرف سلب داخل ہے، اور یہی سلب جزئی ہے، اور رہا ان کا رفع ایجاب کلی پر التزاما دلالت کرنا تو وہ اس لیے کہ جب محمول بعض افراد سے مسلوب ہوگا، تو وہ کل افراد کے لیے ثابت نہ ہوگا، لہٰذا ایجاب کلی مرتفع ہوگا، یہ فرق ''لیس کل،، اور آخری دو یعنی لیس بعض، اور بعض لیس کے درمیان ہے۔

اور آخری دو میں فرق یہ ہے کہ لیس بعض کبھی سلب کلی کے لیے ذکر کیا جاتا ہے، کیونکہ بعض غیر معین ہے، اس لیے کہ بعض افراد کی تعیین جزئیت کے مفہوم سے خارج ہے، تو یہ نکرہ تحت النفی کے مشابہ ہوگیا، تو جیسے نکرہ سیاق نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے، ایسے ہی یہاں ''بعض،، ہے، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس سے سلب مفہوم ہو، چاہے جس ''بعض،، میں بھی ہو، اور یہی سلب کلی ہے، بخلاف ''بعض لیس،، کے کیونکہ ''بعض،، گو یہاں بھی غیر معین ہے مگر وہ سیاق نفی میں واقع نہیں، بلکہ سلب اس پر واقع ہے، اور ''بعض لیس،، کبھی ایجاب عدولی جزئی کے لیے ذکر کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب بعض الحیوان ھو لیس بانسان کہا جائے تو اس سے بعض حیوان کے لیے ''انسان نہ ہونے کا،، اثبات مراد ہوتا ہے، نہ کہ اس انسانیت کا سلب، اور ان دونوں میں فرق ہے جیسا کہ عنقریب آپ

اس سے واقف ہو جائیں گے، بخلاف ''لیس بعض،، کے کیونکہ ایجاب کا تصور حرف سلب کے موضوع پر مقدم ہونے کے ساتھ ناممکن ہے۔

حملیہ کی تقسیم ثالث موضوع کے اعتبار سے

اس قال میں حملیہ کی وہ تقسیم ذکر کر رہے ہیں، جو اس کے موضوع کے اعتبار سے ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ دیکھیں گے کہ ان اقسام کے نام رکھنے میں موضوع کے حال کا لحاظ کیا گیا ہے، قضیہ حملیہ موضوع کے لحاظ سے چار قسم پر ہے: (۱) شخصیہ، مخصوصہ (۲) محصورہ (۳) طبعیہ (۴) مہملہ، آخری دو قسموں کی تعریف وتشریح اگلے'' قال،، میں ذکر کی گئی ہے۔

(۱) قضیہ مخصوصہ وشخصیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حملیہ کا موضوع جزئی یعنی شخص معین ہوتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہیں کہ محمول موضوع کے لیے ثابت ہو تو وہ موجبہ ہے جیسے زید انسان، یا محمول موضوع سے سلب ہو، تو یہ سالبہ ہے جیسے زید لیس بحجر۔

وجہ تسمیہ: یہ شخصیہ ہے کیونکہ اس کا موضوع شخص معین ہوتا ہے، اور مخصوصہ ہے، اس لیے کہ اس کا موضوع خاص ہوتا ہے۔

(۲) قضیہ حملیہ محصورہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کا موضوع کلی ہوتا ہے، اور حکم اس کلی کے افراد پر ہوتا ہے، اور اس میں افراد کی مقدار بھی بیان کر دی جاتی ہے کہ تمام افراد پر حکم ہے، یا بعض پر۔

وجہ تسمیہ: اس کو محصورہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ'' حصر،، سے ہے، اس کا معنی ہے گھیر لینا، یہ قضیہ بھی موضوع کے افراد کو گھیر لیتا ہے، اور اس کو'' مسورہ،، بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ قضیہ'' سور،، پر مشتمل ہوتا ہے،'' سور،، کا معنی بھی '' گھیر لینا،، ہے، یہ سور البلد (شہر کی دیوار) سے ہے تو جس طرح شہر کی فصیل اور دیوار شہر کو گھیر لیتی ہے، اور اس کا احاطہ کر لیتی ہے، اسی طرح جو لفظ موضوع کے افراد کی مقدار پر دلالت کرتا ہے، گویا وہ بھی افراد کو گھیر لیتا ہے، اور ان کا احاطہ کر لیتا ہے، اس لیے اس لفظ کو'' سور،، کہا جاتا ہے۔

محصورہ کی اقسام

قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں، کیونکہ قضیہ میں حکم کل افراد پر ہوگا یا بعض پر، پھر ان میں سے ہر ایک موجبہ ہوگا یا سالبہ، تو اس لحاظ سے چار قسمیں ہو جاتی ہیں:

(۱) موجبہ کلیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے تمام افراد پر ہوتا ہے، جیسے کل انسان حیوان۔

(۲) موجبہ جزئیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد پر ہوتا ہے جیسے بعض الحیوان انسان۔

(۳) سالبہ کلیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے تمام افراد سے مسلوب ہو جیسے لاشی من الانسان بحجر۔

(۴) سالبہ جزئیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد سے مسلوب ہو جیسے لیس بعض الحیوان بانسان۔

محصورات اربعہ کے اسوار

(۱) موجبہ کلیہ کا سور لفظ ''کل،، ہے، اس کل سے کل افرادی مراد ہے، نہ کہ کل مجموعی، کل افرادی: جو افراد کو شامل ہوتا ہے، اور کل مجموعی: جو اجزاء کو شامل ہو، تو موجبہ کلیہ کا سور کل افرادی ہے جیسے کل نار حارۃ (آگ کا ہر ہر فرد گرم ہے)۔

(۲) موجبہ جزئیہ کے سور دو ہیں (۱) بعض (۲) واحد، جیسے بعض الحیوان یا واحد من الحیوان انسان، شارح نے بعض افراد الحیوان سے تفسیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ''بعض،، موجبہ جزئیہ کا سور اس وقت ہوگا جب اس سے افراد مراد ہوں، لیکن اگر اس سے افراد مراد نہ ہوں تو پھر وہ اس کا سور نہیں ہوگا، جیسے بعض الزنجی اسود، اس میں بعض سے سور مراد نہیں ہے بلکہ یہ قضیہ کا عنوان ہے، اور اس سے جزء مراد ہے ای جزء الزنجی اسود۔

(۳) سالبہ کلیہ کے سور دو ہیں (۱) لاشی (۲) لا واحد، جیسے لاشی اور لا واحد من الناس بجماد (کوئی انسان جماد نہیں)۔

(۴) سالبہ جزئیہ کے تین سور ہیں (۱) لیس کل (۲) لیس بعض (۳) بعض لیس جیسے لیس کل یا لیس بعض یا بعض لیس الحیوان انسانا۔

سالبہ جزئیہ کے اسوار ثلثہ میں فرق

شارح فرماتے ہیں کہ ''لیس کل،، ایجاب کلی کے رفع پر مطابقۃ دلالت کرتا ہے، اور سلب جزئی پر التزاما، اور ''بعض لیس،، و ''لیس بعض،، اس کے برعکس ہیں یعنی سلب جزئی پر مطابقۃ اور ایجاب کلی کے رفع پر التزاما دلالت کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ ''کل،، ایجاب کلی پر مطابقۃ دلالت کرتا ہے، چنانچہ جب کہا جائے کل حیوان انسان تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ حیوان کے افراد میں سے ہر ہر فرد کے لیے انسانیت ثابت ہے، یہی ایجاب کلی ہے، اور جب ہم نے اس پر لفظ ''لیس،، کا اضافہ کر کے یوں کہا کہ لیس کل حیوان انسانا تو اس کا مفہوم صریح اور معنی مطابقی یہ ہے کہ حیوان کا ہر ہر فرد انسان نہیں ہے، یہی ''ایجاب کلی کا رفع،، ہے، اور دوسرا دعوی یہ تھا کہ ''لیس کل،، سلب جزئی پر التزاما دلالت کرتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ایجاب کلی کا رفع ہو گیا تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو محمول موضوع کے تمام افراد سے مسلوب ہوگا، یہی سلب کلی ہے، یا بعض افراد سے مسلوب اور بعض افراد کے لیے ثابت

ہوگا، جونسی بھی صورت ہو، سالبہ جزئیہ تو بہر حال متحقق ہو جائے گا، گویا سلب جزئی ''لیس کل،، کے لوازم اور اس کی ضروریات میں سے ہے، اور شی کی دلالت اپنے لازم پر چونکہ دلالت التزامی ہوتی ہے، اس واسطے کہا کہ ایجاب کلی کے رفع کی دلالت سلب جزئی پر التزاما ہوتی ہے۔

اشکال وجواب

معترض کہتا ہے کہ ''لیس کل،، کا مفہوم یعنی ایجاب کلی کا رفع، سلب عن الکل یعنی سلب کلی سے اور سلب عن البعض یعنی سلب جزئی سے اعم ہے، اور سلب کلی وجزئی اخص ہیں، اور یہ اصول ہے کہ اعم کی اخص پر تینوں دلالتوں میں سے کوئی دلالت نہیں ہوتی، اس لیے ''لیس کل،، یعنی ایجاب کلی کے رفع کی ''سلب جزئی،، پر دلالت التزامی نہیں ہو گی۔

اعم کی اخص پر کوئی دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ اگر اعم کی اخص پر دلالت مطابقی ہو تو اعم واخص کا مساوی ہونا لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں اور دلالت تضمنی بھی نہیں ہو سکتی، ورنہ تو ''اعم،، کل اور ''اخص،، اس کے اجزاء ہو جائیں گے، اور کل اپنے اجزاء کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا، لہذا اس سے یہ لازم آئے گا کہ اعم اخص کے بغیر موجود نہ ہو، حالانکہ اعم تو اخص کے بغیر پایا جا سکتا ہے، اور دلالت التزامی بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے وجود کے لیے لازم بین بالمعنی الاخص ضروری ہوتا ہے، اور یہاں یہ ممکن ہے کہ وہ خاص عام کا لازم ذہنی ہو، جس سے یہ لازم آئے گا کہ اعم لازم کے بغیر موجود نہ ہو، جبکہ اعم اپنے وجود میں اس قسم کے امور کا محتاج نہیں ہوا کرتا، تو معلوم ہوا کہ اعم کی اخص پر تینوں دلالتوں میں سے کوئی دلالت قطعی نہیں ہے، آپ نے یہ کیسے کہدیا کہ رفع ایجاب کلی کی دلالت سلب جزئی پر التزامی ہوتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ''رفع ایجاب کلی،، سلب جزئی سے اعم نہیں ہے جیسا کہ معترض کو غلط فہمی ہوئی ہے، بلکہ وہ سلب عن الکل اور سلب عن البعض مع الایجاب للبعض سے اعم ہے، صرف سلب عن البعض سے نہیں بلکہ اس کے ساتھ مع الایجاب للبعض کی قید بھی ہے، گویا یہ اعم ان دونوں قسموں میں مشترک ہے، اور یہ دونوں قسمیں اخص ہیں، اور سلب جزئی کہتے ہیں ''سلب عن البعض،، کو خواہ بعض آخر کیلیے ایجاب کے ساتھ ہو یا نہ ہو، اس میں ''بعض آخر،، کے بارے میں یہ علم نہیں کہ وہ ایجاب کے ساتھ متصف ہے یا سلب کے ساتھ، جبکہ وہ ''سلب عن البعض،، جس سے ''رفع ایجاب کلی،، اعم ہے، اس میں ''بعض آخر،، کے لیے ''ایجاب،، کی قید ضروری ہے، اس لیے رفع ایجاب کلی سلب جزئی سے اعم نہیں ہے، البتہ سلب جزئی رفع ایجاب کلی کو ان دونوں قسموں کی وساطت سے لازم ہوگا، کیونکہ سلب جزئی ان دونوں قسموں یعنی سلب عن الکل اور سلب عن البعض مع الایجاب للبعض کو لازم ہے، اور یہ دونوں ملزوم ہیں، اور رفع ایجاب کلی یعنی عام چونکہ ان دونوں میں منحصر ہے، اس لیے جو ان دونوں کا لازم ہوگا، وہ رفع ایجاب کلی یعنی عام کے لیے بھی لازم ضرور ہوگا کیونکہ لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے، لہذا سلب جزئی ''ایجاب کلی کے

رفع،،کولازم ہوگااور'' رفع ایجاب کلی،،ملزوم ہوگا،اور ملزوم کی لازم پر دلالت چونکہ دلالت التزامی ہی ہوا کرتی ہے، اس لیے یہ کہا کہ رفع ایجاب کلی کی دلالت سلب جزئی پر التزاما ہے۔

دوسرے الفاظ میں آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ''لیس کل،،سلب جزئی کا ملزوم ہے،اور وہ اس کو لازم ہے،کیونکہ جب ایجاب کلی کا رفع ہوگا تو سلب عن البعض ضرور پایا جائے گا،کیونکہ اگر محمول موضوع کے کسی فرد سے بھی مسلوب نہ ہوتو پھر ہر ہر فرد کے لیے ثابت ہوگا یعنی اگر آپ سالبہ جزئیہ تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض موجبہ کلیہ ماننا پڑے گی،ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے،اور اس کی نقیض بھی خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے،اس لیے صحیح یہی ہے کہ جب ایجاب کلی کا رفع ہوگا تو اس کے ضمن میں سالبہ جزئیہ بھی ضرور صادق ہوگی۔

اور''لیس بعض و بعض لیس،،یہ دونوں''لیس کل،،کے برعکس ہیں،''لیس کل،،تو'' رفع ایجاب کلی،،پر مطابقۃ اور''سلب جزئی،،پر التزاما دلالت کرتا ہے جبکہ یہ دونوں''سلب جزئی،،پر مطابقۃ اور'' رفع ایجاب کلی،،پر التزاما دلالت کرتے ہیں،کیونکہ ان دونوں میں لفظ''بعض،،کی تصریح ہے،اور اس کے ساتھ حرف سلب بھی ہے، سلب جزئی بھی یہی ہوتا ہے،جیسے جب کہا جائے،بعض الحیوان لیس بانسان،یا لیس بعض الحیوان بانسان،تو اس کا مفہوم صریح ہی یہی ہے کہ انسان حیوان کے بعض افراد سے مسلوب ہے،رہی یہ بات کہ یہ دونوں'' رفع ایجاب کلی،، پر التزاما کیسے دلالت کرتے ہیں؟ تو وہ اس طرح کہ جب محمول موضوع کے بعض افراد سے سلب جزئی کی وجہ سے مسلوب ہو،تو کل افراد کے لیے ثابت نہ ہوا،یہی التزاما'' رفع ایجاب کلی،،ہے،کیونکہ ایجاب کلی میں تو محمول موضوع کے تمام افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے،ہذا ہو الفرق بین لیس کل و بین الاخیرین۔

واما الفرق بین الاخیرین ...... لیس بعض اور بعض لیس میں فرق ذکر کر رہے ہیں،شارح فرماتے ہیں کہ''لیس بعض،،بسا اوقات سلب کلی کے لیے استعمال ہوتا ہے،کیونکہ جزئی میں ایک تو یہ''بعض،،غیر معین ہوتا ہے،اس کی تعیین مفہوم جزئی میں سرے سے داخل ہی نہیں،دوسرا یہ کہ وہ اس نکرہ کے ساتھ مشابہ ہے جو تحت النفی واقع ہو،تو جس طرح نکرہ تحت النفی عموم و شمول کا فائدہ دیتا ہے،اسی طرح''لیس بعض،،بھی عموم نفی کا فائدہ دے گا،کیونکہ ایک تو اس میں''بعض،،غیر معین ہے،اور دوسرا یہ کہ اس پر حرف سلب''لیس،،بھی ہے،اب ہر ہر فرد میں سلب کا احتمال موجود ہے،اور عموم نفی ہی''سلب کلی،،ہے لیکن''بعض لیس،،سلب کلی کے لیے استعمال نہیں ہوتا،اس میں بھی ''بعض،،اگرچہ غیر معین ضرور ہے مگر وہ تحت النفی نہیں واقع بلکہ فوق النفی واقع ہے،اس لیے عموم نفی کا فائدہ حاصل نہیں ہوا۔

البتہ''بعض لیس،،کبھی قضیہ معدولہ موجبہ جزئیہ کے لیے ذکر کیا جاتا ہے،اور اس کا سور واقع ہو جاتا ہے، مثلاً بعض الحیوان لیس بانسان یہ معدولہ موجبہ جزئیہ ہے،اس میں لیس اور انسان دونوں ملکر محمول واقع ہو رہے ہیں یعنی لا انسانیت کا ثبوت ہے موضوع یعنی بعض الحیوان کے لیے،اس سے سلب انسانیت مراد نہیں،اس کی مزید تشریح آگے معدولہ کی بحث میں آرہی ہے،لیکن''لیس بعض،،معدولہ موجبہ جزئیہ کا سور واقع نہیں ہوسکتا،کیونکہ معدولہ میں

حرف سلب موضوع کا جزء ہوتا ہے یا محمول کا یا دونوں کا، اور لیس بعض کی صورت میں حرف سلب کسی کا بھی جزء واقع نہیں ہوسکتا نہ موضوع کا، نہ محمول کا اور نہ ہی دونوں کا، جیسے لیس بعض الحیوان بانسان، کیونکہ اس میں حرف سلب موضوع سے مقدم ہے، اس لیے ایجاب کا تصور ممکن نہیں ہے۔

قال: وَاِنْ لَمْ يُبَيَّنْ فِيهَا كَمِّيَّةُ الافْرَادِ فَاِنْ لَمْ تَصْلُحْ لِاَنْ تصدق كلية وجزئية سُمِّيت القضيةُ طبعيةً كقولنا الحيوان جنسٌ والانسان نوعٌ لان الحكمَ فيهَا على نفس الطبيعة وإنْ صَلُحَتْ لذلك سُمِّيتْ مهملةً كقولنا الانسانُ فى خسرٍ الانسانُ ليس فى خسرٍ

اور اگر اس قضیہ میں افراد کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو تو اگر وہ کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اسے قضیہ طبعیہ کہتے ہیں، جیسے الحیوان جنس اور الانسان نوع، کیونکہ اس میں نفس طبیعت پر حکم ہے اور اگر اس طرح کی صلاحیت رکھتا ہو تو اسے مہملہ کہتے ہیں، جیسے الانسان فی خسر، والانسان لیس فی خسر۔

اقول: مامَرّ كان اذابُيِّنَ فى القضية كميةُ افرادِ الموضوع واما اذالمْ يُبَيَّنْ فلايخ اِمَّا اَنْ تصلُحَ القضيةَ لَاَنْ تصدق كليةً وجزئيةً بان يكون الحكمُ فيها على افرادِالموضوعِ اولم تصلَحْ بان يكون الحكمُ فيها على طبعيةِ الموضوع نفسِها لا على الافرادِ فانِ لمْ تصلُحْ لِاَنْ تصدقَ كليةً وجزئيةً سُميت طبيعيةً لان الحكمَ فيها على نفسِ الطبيعةِ كقولنا الحيوانُ جنسٌ والانسان نوعٌ فان الحكم بالجِنْسِيةِ والنوعيّةِ ليس على ما صَدَقَ عليه الحيوان والانسانُ من الافرادبل على نفسِ طبيعتِهما وإنْ صَلُحَتْ لِاَن تكون كليةً وجزئيةً سُميتُ مهملةً لان الحكمَ فيها على افرادِ موضوعِها وقدْاُهمِلَ بيانُ كميّتها كقولنا الانسان فى خسرٍ والانسانُ ليس فى خسرٍاى مَا صَدَقَ عليه الانسانُ من الافراد فِى خسرٍ وليس فى خسر فقَدْ بَانَ اَنَّ الحملية باعتبارِ الموضوع منحصرةٌ فى اربعةِ اقسامٍ ولَكَ ان تقولَ فى التقسيم موضوع الحملية اِما جزئىٌ او كلىٌ فان كان جزئيًا فهى شخصيةٌ ان كان كلياً فَاِمّا ان يكون الحكمُ فيها على نفسِ الطبيعةِ الكلى او على ما صدق عليه من الافراد فان كان الحكم على نفس طبيعة فهى الطبعيةُ واِن كان على ما صَدَقَ عليه من الافراد فاِما ان يُبيَّن فيها كمَيةُ الافراد وهى المحصورةُ والافهى المهملةُ والشيخُ فى الشفاء ثَلَّثَ القسمةَ فقال الموضوعُ ان كان جزئيًا فهى الشخصيةُ وان كان كلياً فان بُيِن فيها كميةُ الافراد فهى المحصورةُ والافهى المهملةُ وشَنَّعَ عليه المتاخرون

لعدم الانحصارِ فیها لخروجِ الطبعیة والجوابُ ان الکلامَ فی القضیةِ المعتبرةِ فِی العلومِ والطبیعیاتُ لا اعتبارَ لها فی العلوم لان الحکمَ فی القضا یا علی ما صَدَقَ علیہ الموضوعُ و ھی الافرادُوالطبعیّةُ لیسَتْ منها فخُروجُها عن التقسیمِ لایُخِلّ بالانحصارِ لان عدمَ الانحصارِ بان یتناولَ المَقسَمُ شیئا ولایتناوله الاقَسامُ والمَقْسَمُ ھھنا لایَتَنَاوَلُ الطبیعیاتِ فلاَ یختلُّ الانحصارُ بخروجِھا

اقول: گذشتہ بیان اس قضیہ کے بارے میں تھا جس میں موضوع کے افراد کی مقدار بیان کردی جائے، اور جب (موضوع کے افراد کی مقدار) بیان نہ ہوتو دو حال سے خالی نہیں یا تو قضیہ میں کلی اور جزئی کے طور پر صادق ہونے کی صلاحیت ہوگی یا نہ ہوگی بایں طور کہ حکم موضوع کے افراد پر ہوگا، یا اس کی صلاحیت نہ ہوگی بایں طور کہ حکم موضوع کی نفس طبیعت پر ہوگا نہ کہ افراد پر لہذا اگر قضیہ کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہوتو اس کو طبعیہ کہتے ہیں، کیونکہ اس میں نفس طبیعت پر حکم ہے، جیسے الحیوان جنس، اور الانسان نوع کیونکہ جنس ہونے اور نوع ہونے کا حکم حیوان اور انسان کے افراد پر نہیں بلکہ نفس طبیعت پر ہے، اور اگر قضیہ کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہوتو اسے مہملہ کہتے ہیں، کیونکہ حکم اس کے موضوع کے افراد پر ہے، لیکن ان کی مقدار کا بیان مہمل رکھا گیا ہے، (چھوڑ دیا گیا ہے) جیسے الانسان فی خسر والانسان لیس فی خسر یعنی وہ افراد جن پر انسان صادق ہے، ٹوٹے اور خسارے میں ہیں اور ٹوٹے اور خسارے میں نہیں ہیں، پس یہ ظاہر ہوگیا کہ حملیہ موضوع کے اعتبار سے چار قسموں پر منحصر ہے۔

اور تقسیم میں آپ یوں کہہ سکتے ہیں کہ حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا، یا کلی، اگر جزئی ہوتو وہ شخصیہ ہے، اور اگر کلی ہوتو یا اس میں حکم کلی کا نفس طبیعت پر ہوگا یا ماصدق علیہ یعنی افراد پر ہوگا، اگر حکم نفس طبیعت پر ہوتو وہ طبعیہ ہے، اور اگر ماصدق علیہ یعنی افراد پر ہوتو اس میں یا تو افراد کی مقدار بیان ہوگی، یہی قضیہ محصورہ ہے، ورنہ (مقدار بیان نہ ہوتو) وہ مہملہ ہے۔

اور شیخ نے تقسیم کو ''شفاء،، میں مثلث ذکر کیا ہے، یوں کہا کہ موضوع اگر جزئی ہوتو وہ شخصیہ ہے، اور کلی ہو تو اگر اس میں افراد کی مقدار بیان ہوتو وہ محصورہ ہے ورنہ مہملہ ہے، اور متاخرین نے اس پر تشنیع کی ہے (یعنی قبیح قرار دیا ہے) کیونکہ ''طبعیہ،، کے خروج کی وجہ سے ان اقسام میں عدم انحصار ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس قضیہ سے گفتگو ہے جس کا علوم میں اعتبار کیا جاتا ہے، اور طبعیات کا اعتبار علوم میں نہیں ہے، کیونکہ قضایا میں حکم اس پر ہوتا ہے جس پر موضوع صادق ہو اور وہ افراد ہیں، اور طبعیہ ان میں سے نہیں ہے، اس لیے طبعیہ کا تقسیم سے نکل جانا انحصار کے لیے مخل نہیں، کیونکہ عدم انحصار تو یہ ہوتا ہے کہ مقسم کسی شی کو شامل ہو اور اقسام اس کو شامل نہ ہوں، اور یہاں تو مقسم طبعیات کو شامل ہی نہیں، اس لیے ان کے

خروج سے انحصار میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

طبعیہ اور مہملہ کی تعریف وتشریح

گذشتہ قال میں قضیہ حملیہ کی صرف دو اقسام کا ذکر ہوا ہے، قضیہ شخصیہ اور محصورہ کا، اس قال میں شق ثانی کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر قضیہ حملیہ میں موضوع کے افراد کی مقدار بیان نہ کی جائے، تو اس طرح دو قسمیں حاصل ہوتی ہیں:

(۱) طبعیہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں محمول کا حکم موضوع کی نفس طبیعت اور ماہیت پر ہوتا ہے، افراد پر حکم نہیں ہوتا، جیسے الحیوان جنس، یا الانسان نوع، پہلی مثال میں جنس ہونے کا حکم حیوان کی طبعیت و ماہیت پر ہے، نہ کہ اس کے افراد پر، اسی طرح دوسری مثال میں نوع ہونے کا حکم انسان کی نفس طبعیت و ماہیت پر ہے نہ کہ اس کے افراد پر۔

وجہ تسمیہ: اس کو طبعیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حکم موضوع کی نفس طبعیت اور ماہیت پر ہوتا ہے۔

(۲) مہملہ: یہ وہ قضیہ ہے جو کلی اور جزئی کے طور پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی محمول کا حکم موضوع کے افراد پر ہوتا ہے، لیکن افراد کی کمیت اور مقدار کو بیان نہیں کیا جاتا جیسے الانسان فی خسر، مطلق انسان خسارے میں ہیں، یہ موجبہ کی مثال ہے، اور الانسان لیس فی خسر مطلق انسان خسارے میں نہیں یہ سالبہ کی مثال ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو مہملہ اس لیے کہتے ہیں کہ ''اہمال،، کے معنی ہے چھوڑ دینا، تو یہاں بھی چونکہ موضوع کے افراد کی مقدار کو بیان نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے چھوڑ دیا جاتا ہے، اس لیے اس کو مہملہ کہتے ہیں۔

حملیہ کی اقسام کی وجہ حصر

قضیہ حملیہ موضوع کے لحاظ سے چار اقسام پر ہے، ان کی وجہ حصر: حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہو تو اس کو ''مشخصہ،، کہتے ہیں اور اگر کلی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حکم اس قضیہ کی نفس طبیعت پر ہوگا، یہی طبعیہ ہے، یا حکم اس قضیہ میں کلی کے افراد پر ہوگا، اس کی پھر دو صورتیں ہیں، موضوع کے افراد کی مقدار اور کمیت بیان ہوگی یا نہیں، ہو تو محصورہ ہے، ورنہ مہملہ ہے۔

علوم میں طبعیات کا اعتبار نہیں

شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب ''الشفاء،، میں قضیہ حملیہ کی موضوع کے لحاظ سے جب تقسیم ذکر کی تو صرف اقسام ثلاثہ کو ذکر کیا اور طبعیہ کو ذکر نہیں کیا، چنانچہ وجہ حصر یوں بیان کی: حملیہ کا موضوع جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہو تو اس کو مشخصہ کہتے ہیں، اور اگر اس کا موضوع کلی ہو، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، موضوع کے افراد کی مقدار بیان ہوگی یا نہیں، ہو تو محصورہ ہے ورنہ مہملہ ہے۔

شیخ کی اس تقسیم پر متاخرین مناطقہ نے ان کی گرفت کی، کہ شیخ نے آخر طبعیہ کو اقسام سے کیوں خارج کر دیا، لیکن شارح فرماتے ہیں کہ شیخ کی بات درست ہے کیونکہ یہاں ان قضایا سے بحث ہوتی ہے، جن کا علوم میں اعتبار ہوتا ہے، طبعیات سے مناطقہ مستقلا بحث نہیں کرتے، ان کا علوم میں اعتبار نہیں ہے، طبعیہ کے علاوہ بقیہ تین قضایا سے علوم میں اس لیے بحث ہوتی ہے کہ ان میں حکم موضوع کے افراد پر ہوتا ہے، جبکہ طبعیہ میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں حکم موضوع کی نفس طبیعت پر ہوتا ہے، اس لیے ان سے بحث نہیں کرتے۔

قضیہ طبعیہ کے خروج سے اقسام کے انحصار میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، اس لیے کہ عدم انحصار کا خلل تو اس وقت ہوتا ہے جب یہ مقسم میں شامل ہوتیں، لیکن اقسام ان کو شامل نہ ہوتیں، اور یہاں تو قضیہ طبعیہ مقسم میں داخل ہی نہیں، کیونکہ مقسم وہ قضیہ ہے جو علوم میں معتبر ہوتا ہے، اس لیے اس کے نکل جانے سے عدم انحصار کا کوئی خلل نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ شیخ نے جو حملیہ کی صرف تین اقسام کا ذکر کیا ہے، وہ درست ہے۔

قال: وهي في قوة الجزئيةِ لانه متى صَدَق الانسانُ في خسرٍ صدق بعضُ الانسانِ في خسرٍ وبالعكسِ

مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہے، کیونکہ جب الانسان فی خسر صادق ہوگا، تو بعض الانسان فی خسر اور اس کا برعکس بھی صادق ہوگا۔

اقول: المهملةُ في قوة الجزئيةِ بمعنى انّهما متلازمانِ فانه متى صَدَقَتِ المهملةُ صدقتِ الجزئيةُ وبالعكسِ فانه اذا صدق قولُنا الانسانُ في خسرٍ صدق بعضُ الانسانِ في خسرٍ وبالعكس امّا انه كلما صَدَقَتِ المهملةُ صدقتِ الجزئيةُ فلان الحكمَ فيها على افرادِالموضوعِ ومتى صَدَقَ الحكمُ على افرادِالموضوعِ فامّا ان يصدُقَ ذالك الحكمُ على جميعِ الافراداوعلى بعضِها وعلى كِلا التقديرين يصدق الحكمُ على بعضِ الافرادِ وهو الجزئي وامّا بالعكس فلِانه متى صَدَقَ الحكمُ على بعضِ الافراد صدقَ الحكمُ على الافرادِ مطلقًا وهو المهملةُ

اقول: مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہے، مطلب یہ ہے کہ مہملہ اور جزئیہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں، چنانچہ جب مہملہ صادق ہوگا تو جزئیہ بھی صادق ہوگا، وبالعکس، اب یہ امر کہ جب مہملہ صادق ہو تو جزئیہ بھی صادق ہوگا تو وہ اس لیے کہ مہملہ میں موضوع کے افراد پر حکم ہوتا ہے، اور جب موضوع کے افراد پر حکم صادق ہو تو یا تو تمام افراد پر حکم صادق ہوگا یا بعض پر، جونسی بھی صورت ہو بعض افراد پر حکم صادق ہوگا، یہی جزئی ہے، اور عکس اس لیے کہ جب حکم بعض افراد پر صادق ہے تو مطلقاً افراد پر بھی صادق ہے، یہی مہملہ ہے۔

مہملہ اور جزئیہ میں تلازم

علوم میں صرف محصورات اربعہ کا ہی اعتبار ہوتا ہے، دوسرے قضیے علوم میں اصلاً معتبر نہیں، اس پر معترض کہتا ہے کہ قضیہ مہملہ کا علوم میں آخر کیوں اعتبار نہیں ہوتا، اس میں بھی حکم موضوع کے افراد پر ہوتا ہے، گو وہ مبہم اور غیر معین ہوتے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس قال میں اسی شبہہ کو دفع کرنا مقصود ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے، بالقوہ کہہ کر بالفعل کو نکال دیا، اس لیے کہ بالفعل تو وہ جزئیہ نہیں ہوتا بلکہ بالقوہ ہوتا ہے، جزئیہ ہونے کی اس میں استعداد ہوتی ہے، اور مہملہ و جزئیہ آپس میں ایک دوسرے کو لازم ہیں، چنانچہ جہاں مہملہ صادق ہوگا تو جزئیہ بھی صادق ہوگا، و بالعکس یعنی جہاں جزئیہ صادق ہوگا تو مہملہ بھی صادق ہوگا، یہاں دو دعوے ہیں:

(۱) جب مہملہ پایا جائے گا تو اس کے ضمن میں جزئیہ بھی ضرور صادق ہوگا۔

(۲) جب جزئیہ محقق ہوگا تو وہاں مہملہ بھی پایا جائے گا۔

پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ قضیہ مہملہ میں حکم موضوع کے مطلق افراد پر ہوتا ہے، کوئی اس میں تعیین و تحدید نہیں ہوتی، اس کی اب دو صورتیں ہیں کہ حکم موضوع کے تمام افراد پر ہوگا یا بعض پر، جونسی بھی صورت ہو قضیہ جزئیہ وہاں ضرور پایا جائے گا، جیسے الانسان فی خسر اس میں ''خسر،، کا حکم انسان کے تمام افراد پر ہو تو، بعض پر ہو تو، دونوں صورتوں میں جزئیہ ضرور پایا جائے گا، یہی جزئیہ ہے۔

دوسرے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ جزئیہ میں محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد پر ہوتا ہے، لیکن یہ ''بعض افراد،، چونکہ غیر متعین ہوتے ہیں، اس لیے وہاں مہملہ بھی صادق ہوگا، کیونکہ مہملہ میں بھی حکم موضوع کے مطلق اور غیر متعیّن افراد پر ہوتا ہے، لہذا جب جزئیہ پایا جائے گا تو مہملہ بھی ضرور پایا جائے گا جیسے بعض الانسان لیس فی خسر، یہ جزئیہ ہے، اس میں یہ معلوم نہیں کہ کتنے افراد خسارے میں نہیں، کوئی متعین نہیں ہیں، اس لیے یہ مہملہ بھی ہے، تو معلوم ہوا کہ مہملہ، جزئیہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو مستقل شمار نہیں کیا جاتا۔

قال: البحثُ الثانی فی تحقیقِ المحصوراتِ الاربعِ قولُنا کلُ جَ بَ یُستعملُ تارةً بحسبِ الحقیقة ومعناه اَنَّ کلّ ما لَوْ وُجِدَ کان جَ من الافرادِ الممکنة فهو بِحَیْثُ لو وُجِدَ کان ب ای کلُّ ماهو ملزومُ ج فهو ملزومُ ب وتارةً بحسبِ الخارج ومعناه کلُ ج فی الخارجِ سواءٌ کانَ حالَ الحکمِ او قبلهُ او بعدهُ فهو ب فی الخَارجِ

دوسری بحث: محصورات اربعہ کی تحقیق میں ہے، ہمارا قول کل ج ب کبھی حقیقت کے اعتبار سے مستعمل ہوتا ہے، جس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ افراد ممکنہ میں سے جو فرد بھی موجود ہو کر ج ہو تو وہ پائے جانے کی حیثیت سے ب ہوگا، یعنی جو بھی ج کا ملزوم ہو تو وہ ب کا بھی ملزوم ہے، اور کبھی بحسب الخارج مستعمل ہوتا ہے، جس کا مطب یہ ہے کہ جو خارج میں ج ہو، خواہ حکم کی حالت میں ہو، یا اس سے پہلے، یا اس کے

بعد ہو، وہ خارج میں ب ہوگا۔

اقول: قد عرفتَ انَّ للحملیةِ طرفَین احدُ هما وهو المحکومُ علیه یُسمّی موضوعًا وثانیهما وهو المحکومُ به یسمی محمولًا فاعلم اَنَّ عادةَ القومِ قد جرَتْ بانهم یُعبرّون عن الموضوعِ بِج وعن المحمولِ ببَ حتی انّهم اذا قالوْا کلُ جَ بَ فکانَّهم قالُواکلُ موضوع محمولٌ وانَّما فَعلوْاذلک لِفَائدتین اِحْدٰهُمَا الْاِختصارُفاِنَّ قولَنا کلُ جَ بَ اَخْصَرُ منْ قولِنا کل انسان حیوانٌ مثلا وهو ظاهرٌ وثانیهما دفعُ توهّمِ الانحصارِ فانهم لو وضعوا لِلْموجبة اِلکلیةِ مثلاقولُنا کلُ انسان حیوانٌ واَجرَوْا علیه الاحکامَ اَمْکَنَ ان یذهبَ الوهمُ الی ان تلک الاحکامَ انما هی فی هذه المادةِ دون الموجباتِ الکلیاتِ الْاُخَرِ فَتَصَوَّرُوْامفهومَ القضیةِ وجرَّدوهَا عن الموادِّوعبَّر واعن طرفیها بِج وب تنبیهًا علی ان الاحکامَ الجاریةَ علیها شاملةٌ لجمیع جزئیاتِها غیرَ مقصورةٍ علی البعض دون البعض کما انهم فی قسمِ التصوراتِ اَخذوْا مفهوماتِ الکلیاتِ من غیر اشارة الی مادة مِن الموادِو بَحثُوا عن احوالِها بحثًا متنا ولًا لجمیعِ طبائعِ الاشیاء ولهذا صارتْ مباحثُ هذاالفنِ قوانِینَ کلیةً منَطِبقةً علی جمیع الجزئیات فاذاقلنا کلُ ج ب فهناک اَمْرانِ احدُهما مفهومُ ج و حقیقتُه والاخرُ ما صَدَق علیه جَ منَ الافراد فلیس معناه ان مفهومَ ج هو مفهومُ ب والالکان جَ و ب لفظین مترادِفَین فلایکون الحملُ فی المعنی بل فِی اللفظِ بل معناه ان کلَ ماصَدَقَ علیه ج من الافرادِ فهو ب فان قلت کما ان لجَ اِعتبارین کذلک لِبَ اعتباران مفهومٌ و حقیقةٌ وما صدق علیه من الافراد فَلِمَ لایجوز ان یکون المحمولُ ما صدق علیه بَ من الافراد لا مفهوُمه کما ان الموضوعَ کذلک فنقول ما صدق علیه الموضوعُ هو بعینه ما صَدَقَ علیه المحمولُ فلو کَانَ المحمولُ ما صَدَقَ علیه ب لکان المحمولُ ضروریَّ الثبوتِ للموضوعِ ضرورةَ ثبوتِ الشیٔی لنفسِه فینحَصرُ القضایا فی الضروریةِ فلم یَصْدقْ ممکنةٌ خاصةٌ اصلاً فقد ظهر اَنَّ معنی القضیةِ کلُ ما صدق علیه ج من الافراد فهو مفهومُ ب لا مَا صَدَقَ علیه ب لا یقال اذا قلنا کلُ ج ب فاما ان یکون مفهومُ ج عینَ مفهومِ ب او غیرَه فان کان عیَنه یلزمَ ما ذکَرْتُم من ان الحملَ لا یکون مُقیّداً واِنْ کان غیرَه اِمتنَع ان یُقَالَ احدُ هما هو الاخر لِاسْتِحالةِ أن یکون الشیٔیُ نفسَ مالیس هو لأنَّه یَجَابُ عنه بِانَّ قولَکم الحمل محالٌ یشتَملِ علی الحملِ فیکون ابطالًا للشیٔی بنفسِه وانه محالٌ ولِلسائلِ اَنْ یعود و یقول لا نَدَّعِی الا۔ جابَ بل ندَّعِی اِمّا اَنّ الحملَ لیس بمفیدٍ اَوانّه لیس بمُمْکنٍ وصِدقُ

السالبةِ لاينا في كذبَ سائرِ الموجباتِ فالحقُ في الجوابِ أنا نختار أنَّ مفهومَ ب غيرُ مفهومِ ج و قولُه لاسْتِحا لةِ حملِ ب على ج بِهُو هُوَ قلنا لانم وانّما يكون حملُه عليه محالًالو كان المرادبه انّ ج نفسُ ب وليس كذلك لِمَا تبيَّن ان المرادَ ما صَدَقَ عليه جَ يصدقُ عليه بَ ويجوزُ صدقُ الامور المتغايرة بِحسب المفهومِ على ذاتِ واحدةٍ فما صَدَقَ عليه جَ يُسمّى ذاتَ المَوضوعِ و مفهومُ ج يَسمّى و صفَ الموضوعِ وُعنوانَه لانه يُعرفُ به ذات ج الذى هو المحكومُ عليه حقيقةً كما يُعرفُ الكتابُ بِعُنْوانِه والعنوان قديكون عينَ الذاتِ كقولنا كلُ انسان حيوانٌ فان حقيقةَ الانسانِ عينُ ماهيةِ زيدٍ وعمرٍ و وبكرٍو غيرِهم مِنْ افراده وقد يكون جزءً لها كقولنا كلُ حيوانٍ حسّاسٌ فان الحكمَ فيه ايضً على زيدٍ و عمر و وغيرِهما من الافرادِ و حقيقةُ الحيوانِ انما هي جزءٌ لها وقد يكون خارجًا عنهَا كقولنا كلُ ماشٍ حيوانٌ فان الحكمَ فيه ايض على زيدٍ و عمرٍ و وغيرِ هما من افراده ومفهومُ الماشى خارجٌ عن ماهيتهما فمُحصَّلُ مُفهومِ القضيةِ يرجِعُ الى عَقْديْنِ عقدُ الوضعِ وهو اتصافُ ذاتِ الموضوعِ بوصفِه وعقدُالحملِ وهو اتصافُ ذاتِ الموضوعِ بوصفِ المَحْمولِ والاولُ تركيبٌ تقييدىّ والثانى تركيبُ خبرىٌ فههنا ثلثةُ اشياءُ ذاتُ الموضوعِ وصدقُ وصفِه عليه وصدْقُ وصفِ المحمولِ عليه امَّا ذاتُ الموضوعِ فليس المرادُبه افراد ج مطلقًا بل الافرادُ الشخصيةُ اِن كان ج نوعًا اومًا يساويه من الفصلِ والخاصةِ والافرادُ الشخصيةُ والنوعيةُ معًا اِنْ كَانَ جَ جنساً اوما يُسَا وِيْه مِنَ العرضِ العامِ فاذا قلنا كلُ انسانِ او كلُ ناطقٍ اَوْكلُّ ضاحكٍ كذا فالحكمُ ليس الاعلى زيدٍ و عمرٍ ووبكرٍ وغيرِ هُمْ مِنْ افرادهِ الشخصيّةِ واذا قُلنا كلُ حيوانٍ وكلُ ماشٍ كذاالحكمُ على زيدٍ و عمرٍ ووغيرِ هما من اشخاصِ الحيوانِ و على الطَبَائِعِ النوعيةِ من الانسانِ والفرسِ وغيرِهما ومِنْ ههناَ تسْمَعهمْ يقولونَ حملُ بعضِ الكلياتِ على بعضٍ انما هو على النوعِ واَفْرادِه ومِنَ الاَفَاضِل مَنْ حَصَرَ الحُكْمَ مَطلقًا على الافرادِالشخصيةِ وهو قريب الى التحقيقِ لِانَّ اِتِصّافَ الطَبْيعَةِ النوعيّةِ بِالْمحمولِ ليس بالاستِقْلالِ بلْ لِاتصافِ شخص من اشخاصِهابه اذ، لاوجودَ لها الافِي ضِمْنِ شخصٍ من اشخاصِها واَمَّا صِدْقُ وصفِ الموضوعِ علي ذاتِه فبِالامكان عندالفارابى حتى اَنَّ المرادَ عنده بج مَا اَمْكَنَ ان يصدَقَ علَيه ج سواء كان ثابتًاله بالفعلِ اَو مسلُوبًا عنه دائمًا بَعداَنْ كَانَ مُمكنَ الثبوتِ له وبالفعلِ عند الشيخ اى ما يَصدقُ عليه ج بالفعلِ سواءً كان ذلك الصِدْقُ فى الماضِى اوالحاضرِ او المستقبلِ

حتی لا یدخلَ فیه ما لا یکون جَ دائماً فاذا قلنا کلُ اسودَ کذا یتناول الحکمُ ما امکَنَ ان یکـون اَسْودَ حتی رومِیّین مثلاً علی مذھبِ الفارابیّ لِ اِمکانِ اتصافِھم بالسوادِ و علی مذھبِ الشیخ لا یتنا ولُھم الحکمُ لعدم اتِّصافِھم بالسوادِ فی وقتِ مّا ومذھبُ الشیخِ اقربُ اِلی العُرْفِ واَمَّا صِدْقُ وَصفِ المَحمولِ علی ذاتِ الموضوعِ فقدَ یکـونُ بـالضرورۃِ وبالامکانِ و بالفعلِ وبالدوامِ علی ما سَیَجِیٔ فی بحثِ الموجھا تِ۔

اقول: آپ کو معلوم ہو چکا کہ حملیہ کی دو طرفیں ہیں ایک محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اور ایک محکوم بہ جس کو محمول کہتے ہیں، آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ قوم کی عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں، یہاں تک کہ جب وہ یہ کہیں کل ج ب تو یہ ایسا ہے جیسے انہوں نے یوں کہا کل موضوع محمول، اور یہ انہوں نے دو فائدوں کے لیے کیا ہے، اول: اختصار کی غرض سے کیونکہ کل ج ب ہمارے قول مثلاً کل انسان حیوان سے مختصر ہے جو بالکل ظاہر ہے، دوم: انحصار کے وہم کو دفع کرنے کے لیے کیونکہ اگر موجبہ کلیہ کے لیے مثلاً کل انسان حیوان کو مقرر کر کے اس پر احکام جاری کرتے تو اس بات کا وھم ہوسکتا تھا کہ یہ احکام صرف اسی مادہ کے لیے ہیں نہ کہ دیگر موجبات کلیہ کے لیے پس انہوں نے قضیہ کے مفہوم کا تصور کیا، اور اس کو تمام مواد سے مجرد کر کے اس کی طرفین کو ج ب سے اس بات پر تنبیہ کے لیے تعبیر کیا کہ جو احکام اس پر جاری ہیں وہ اس کی تمام جزئیات کو شامل ہیں، بعض جزئیات پر منحصر نہیں ہیں، اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قوم نے تصورات کے باب میں کلیات خمس کے مفہومات کو لیا، کسی خاص مادہ کی طرف اشارہ کئے بغیر، اور ان کے احوال سے ایسی عام بحث کی ہے، جو اشیاء کی تمام طبائع کو شامل ہے، اسی لیے اس فن کے مباحث ایسے کلی قواعد بن گئے، جو تمام جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔

جب ہم کل ج ب کہیں تو یہاں دو امر ہیں ایک جیم کا مفہوم اور اس کی حقیقت اور دوسرا جیم کا ماصدق علیہ یعنی اس کے افراد، پس کل ج ب کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جیم کا مفہوم بعینہ ب کا مفہوم ہے، ورنہ ج اور ب دو مترادف لفظ ہو جائیں گے، اور معنی میں حمل نہ ہوگا بلکہ لفظ میں حمل ہوگا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فرد جس پر ج صادق ہو وہ ب ہے، اگر آپ کہیں کہ جس طرح ج کے دو اعتبار ہیں اسی طرح ب کے بھی دو اعتبار ہیں ایک مفہوم وحقیقت اور ایک ماصدق علیہ یعنی افراد لہذا یہ کیوں جائز نہیں کہ ''محمول،، ب کا ماصدق علیہ ہو نہ کہ اس کا مفہوم جیسا کہ موضوع بھی اسی طرح ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ماصدق علیہ الموضوع بعینہ ماصدق علیہ المحمول ہے، اب اگر محمول ماصدق علیہ ب ہو، تو محمول موضوع کے لیے ضروری الثبوت ہوگا، کیونکہ شی کا اپنی ذات کے لیے ثبوت ضروری ہے، پس تمام قضایا ضروریہ

میں منحصر ہو جائیں گے، اور ممکنہ خاصہ بالکل صادق نہ ہوگا، تو یہ ظاہر ہو گیا کہ قضیہ کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ فرد جس پر ج کا مفہوم صادق ہو وہ مفہوم ب ہے، نہ کہ ماصدق علیہ ب۔

نہ کہا جائے کہ جب ہم کل ج ب کہیں تو ج کا مفہوم یا تو ب کے مفہوم کا عین ہوگا، یا اس کا غیر ہوگا، اگر عین ہو تو وہی کچھ لازم آئے گا جو آپ نے ذکر کیا ہے کہ حمل مفید نہ ہوگا، اور اگر اس کا غیر ہو تو یہ کہنا ممنوع ہوگا کہ ان میں سے ایک بعینہ دوسرا ہے، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک چیز اس چیز کا عین ہو جو وہ نہیں ہے؟ کیونکہ اس کا جواب دیا جائے گا کہ تمہارا قول: الحمل محال خود حمل پر مشتمل ہے، تو یہ ابطال شی الی نفسہ ہے، جو محال ہے، اور سائل لوٹ کر یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم ایجاب کا دعوی نہیں کر سکتے، ہم اس بات کے مدعی ہیں کہ حمل یا مفید نہیں ہے یا ممکن نہیں ہے، اور سالبہ کا صدق موجبات کے کذب کے منافی نہیں ہے، اس لیے حق جواب یہ ہے کہ ہم اس کو اختیار کرتے ہیں کہ ب کا مفہوم ج کے مفہوم کا غیر ہے، اور سائل کا قول ''استحالۃ حمل ب علی ج ہو ہو،، ہم تسلیم نہیں کرتے، اس کا حمل تو ج پر اس وقت محال ہوگا جب مراد یہ ہو کہ ج نفس ب ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ یہ ظاہر ہو چکا کہ مراد یہ ہے کہ جس پر ج صادق ہو، اس پر ب بھی صادق ہوگی، اور ایک ذات پر ان امور کا صدق ہو سکتا ہے جو مفہوم کے لحاظ سے متغایر ہوں پس جس پر ج صادق ہو اس کو ذات موضوع کہتے ہیں، اور مفہوم ج کو وصف موضوع اور عنوان موضوع کہتے ہیں، کیونکہ اس کے ذریعہ سے اس ج کی ذات کی معرفت ہوتی ہے جو حقیقۃً محکوم علیہ ہے، جیسے کتاب اپنے عنوان سے پہچانی جاتی ہے، اور عنوان کبھی عین ذات ہوتا ہے، جیسے کل انسان حیوان، کیونکہ انسان کی حقیقت زید، عمرو بکر وغیرہ کی ماہیت کی عین ہے، اور کبھی ذات کا جزء ہوتا ہے، جیسے کل حیوان حساس، کیونکہ حکم اس میں بھی زید عمرو، وغیرہ افراد پر ہے، اور حیوان کی حقیقت ان کی حقیقت کا صرف ایک جزء ہے، اور کبھی ذات سے خارج ہوتا ہے، جیسے کل ماش حیوان کیونکہ اس میں بھی حکم زید، عمرو وغیرہ افراد پر ہے، اور ماشی کا مفہوم ان کی ماہیت سے خارج ہے۔

پس قضیہ کے مفہوم کا حاصل دو عقدوں کی طرف راجع ہے، ایک عقد وضع اور وہ ذات موضوع کا وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہونا ہے، اور ایک عقد حمل اور وہ ذات موضوع کا وصف محمول کے ساتھ متصف ہونا ہے، اول ترکیب تقییدی ہے، اور ثانی ترکیب خبری، یہاں تین چیزیں ہیں ذات موضوع، وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق، اور وصف محمول کا ذات موضوع پر صدق، اب ذات موضوع سے ج کے مطلق افراد مراد نہیں بلکہ افراد شخصیہ مراد ہیں اگر ج نوع یا اس کے مساوی یعنی فصل اور خاصہ ہو یا افراد شخصیہ اور نوعیہ (مراد) ہیں اگر ج جنس یا اس کے مساوی یعنی عرض عام ہو، جب ہم کہیں کل انسان یا کل ناطق، یا کل ضاحک، کذا تو حکم اس کے افراد شخصیہ زید، خالد وغیرہ پر ہوگا اور جب یہ کہیں کل حیوان یا کل ماش...... کذا تو حکم حیوان کے اشخاص زید، عمرو وغیرہ پر

اور طبائع نوعیہ انسان اور فرس پر ہوگا، اور یہیں سے آپ سنتے ہیں جو مناطقہ کہتے ہیں کہ بعض کلیات کا حمل بعض پر وہ نوع اور اس کے افراد پر ہوتا ہے، اور بعض افاضل نے حکم کو مطلقاً افراد شخصیہ پر منحصر رکھا ہے جو قریب الی التحقیق ہے، کیونکہ طبعیت نوعیہ کا محمول کے ساتھ متصف ہونا بالاستقلال نہیں بلکہ اس کے اشخاص میں سے کسی شخص کے متصف ہونے کی وجہ سے ہے اس لیے کہ طبعیہ نوعیہ کا وجود صرف اس کے اشخاص کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اور ذات موضوع پر وصف موضوع کا صدق تو وہ فارابی کے نزدیک بالامکان ہے، یہاں تک کہ اس کے نزدیک ج سے وہ فرد مراد ہوگا، جس پر ج کا صادق آنا ممکن ہو خواہ اس کے لیے بالفعل ثابت ہو یا اس سے ہمشیہ مسلوب ہو، بعد اس کے کہ وہ اس کے لیے ممکن الثبوت ہو، اور شیخ کے نزدیک بالفعل ہے، یعنی جس پر ج بالفعل صادق ہو خواہ یہ صدق ماضی میں ہو یا حال میں ہو، یا استقبال میں ہو یہاں تک کہ اس میں داخل نہ ہوگا وہ جو کبھی بھی ج نہ ہو، پس جب ہم کل اسود کذا کہیں تو حکم ہر اس فرد کو شامل ہوگا جس کا اسود ہونا ممکن ہو یہاں تک کہ رومی بھی فارابی کے مذہب کے مطابق، کیونکہ رومیوں کا متصف بالسواد ہونا ممکن ہے، اور شیخ کے مذہب پر حکم رومیوں کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ وہ کسی وقت بھی متصف بالسواد نہیں، شیخ کا مذہب عرف کے قریب تر ہے، اور ذات موضوع پر وصف محمول کا صدق، کبھی وہ بالضرورہ ہوتا ہے، کبھی بالامکان، کبھی بالفعل، اور کبھی بالدوام جیسا کہ موجہات میں بحث آئے گی۔

موضوع ومحمول کی مختصر تعبیر

اس قال میں ماتن محصورات کی تحقیق بیان کررہے ہیں جس کو شارح نے بہت تفصیل سے بیان کیا ہے، اور کئی صفحات پر اس بحث کو پھیلایا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ قضیہ حملیہ کی دو طرفیں ہوتی ہیں ایک محکوم علیہ جس کو موضوع کہتے ہیں، اور ایک محکوم بہ جس کو محمول کہتے ہیں۔ مناطقہ کی یہ عادت جاری ہے کہ قضایا موجبہ کلیہ میں موضوع کو ''ج'' سے اور محمول کو ''ب'' سے تعبیر کرتے ہیں، گویا جب کہا جائے کل موضوع محمول تو اس کا مطلب ہوتا ہے کل ج ب، مناطقہ نے یہ تعبیر دو فائدوں کے پیش نظر مقرر کی ہے:

(۱) اس میں اختصار ہے، کیونکہ کل ج ب مختصر ہے کل انسان حیوان سے مثلاً۔

(۲) انحصار کے وہم کو دور کرنا مقصود ہے کیونکہ اگر موجبہ کلیہ کے لیے کوئی خاص مثال مثلاً کل انسان حیوان کو لے کر احکام جاری کیے جائیں تو اس سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ یہ احکام صرف اسی مادہ اور مثال کے ساتھ ہی مخصوص ہیں، نہ کہ دیگر کلیات کے ساتھ، چنانچہ اس وہم سے بچنے کے لیے مناطقہ نے موضوع ومحمول کے لیے ایک ایسی عام تعبیر اختیار کی، جو تمام جزئیات کو شامل ہے، جو کسی مخصوص مادہ یا مخصوص مثال کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور وہ ج اور ب

ہے جیسا کہ مناطقہ نے قسم تصورات میں مفہومات کلیہ یعنی جنس، فصل، نوع، خاصہ اور عرض عام سے کسی مخصوص مادہ کا اعتبار کئے بغیر ایسی عام بحث کی ہے جو تمام اشیاء کی طبائع اور ماہیات کو شامل ہے، کیونکہ اس فن کے قواعد وقوانین کلی ہوتے ہیں، جو تمام جزئیات کو شامل ہوتے ہیں اسی طرح کل ج ب کی یہ تعبیر ان تمام قضایا کو شامل ہے جو موجبہ کلیہ ہیں۔

صرف ان دو فائدوں کے پیش نظر یہ تعبیر وضع کی گئی ہے، باقی یہ کہ اس تعبیر کے لیے ان ہی دو حروف (ج، ب) کو کیوں خاص کیا گیا، یا ان کا تلفظ یوں نہیں، یوں ہونا چاہئے ...... اس قسم کی مباحث کا چونکہ کوئی خاطر خواہ فائدہ نہیں ہے، اس لیے ان کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔

ج اور ب میں مفہوم ومصداق کے لحاظ سے چار احتمال

کل ج ب میں مفہوم اور مصداق کے لحاظ سے چار احتمال ہو سکتے ہیں، جن میں سے تین احتمال تو باطل ہیں، صرف ایک احتمال درست ہے:

(۱) ج سے مفہوم ج، اور ب سے بھی مفہوم ب مراد ہو، یہ احتمال درست نہیں ہے، اس لیے کہ جب دونوں سے ان کا مفہوم مراد لے لیا، تو یہ دونوں عینین ہو گئے، اور دو مترادف لفظ ہو گئے، اب اس صورت میں ب کا حمل ج پر معنا نہیں ہوگا، بلکہ صرف لفظا ہوگا، معنا اس واسطے نہیں ہوگا کہ حمل کے لیے تغایر ضروری ہے، اور یہاں چونکہ یہ معنًا متحد ہیں، متغایر نہیں ہیں، اس لیے دونوں جگہ ان کا مفہوم مراد لینا درست نہیں ہے۔

(۲) ج سے مراد ہو مصداق ج یعنی افراد، اور ب سے مراد ہو مفہوم ب، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر وہ فرد جس پر ج صادق ہو، وہ ب ہے، یہی احتمال درست ہے، یہی یہاں مراد بھی ہے۔

(۳) ج سے مراد ہو مصداق ج یعنی افراد، اور ب سے بھی مراد ہو مصداق ب، شارح نے اس احتمال کو اعتراض کے انداز سے ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ج کے دو اعتبار ہیں ایک اس کا مفہوم اور حقیقت، اور ایک اس کا مصداق یعنی افراد، اسی طرح ب کے بھی دو اعتبار ہیں ایک اس کا مفہوم وحقیقت اور ایک اس کا مصداق یعنی افراد، تو جس طرح دوسرے احتمال میں ج سے مصداق ج مراد لیا گیا ہے، ایسے ہی ب سے بھی مصداق ب مراد لیا جائے نہ کہ اس کا مفہوم، جب موضوع یعنی ج سے مصداق مراد لے سکتے ہیں تو ب سے بھی مصداق مراد ہونا چاہئے، خلاصہ یہ کہ دونوں جگہ ان کے مصادیق مراد لیے جائیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس پر موضوع صادق ہو، اس پر بعینہ محمول بھی صادق ہوتا ہے، لیکن اگر دونوں جگہ مصادیق اور افراد مراد لیے جائیں تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ دونوں عین ہو جائیں گے، اور محمول کا موضوع کے لیے ضروری الثبوت ہونا لازم آئے گا، کیونکہ جب یہ دونوں عینین ہو گئے ہیں، تو شی کا اپنے نفس کے لیے ثبوت چونکہ ضروری ہوتا ہے، اس لیے محمول کا ثبوت موضوع کے لیے اس تقدیر پر ضروری ہو جائے گا، اور یہ

صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے قضایا کا ''ضروریہ،، میں منحصر ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ قضایا تو اور بھی بہت ہیں، جن کی جہت، امکان، دوام اور اطلاق...... ہوتی ہے، حتی کہ اس تقدیر پر ممکنہ خاصہ بھی صادق نہ ہوگا، اور جب امکان صادق نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ تمام قضایا صادق نہیں ہوں گے، کیونکہ امکان تمام قضایا سے اعم ہے، اور دیگر قضایا اس سے اخص ہیں، اور اعم کی نفی اخص کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے، اور یہ خرابی اس وجہ سے لازم آرہی ہے کہ دونوں یعنی ج سے مصداق ج اور ب سے بھی مصداق ب مراد لیا گیا ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے، بس دوسرا احتمال ہی درست ہے کہ ج سے مصداق ج اور افراد، اور ب سے اس کا مفہوم مراد ہے۔

(۴) ج سے مفہوم ج اور ب سے مصداق ب مراد ہو، یہ بھی باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں قضیہ طبعیہ ہو جاتا ہے، جس کا علوم میں اعتبار نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ج سے مصداق ج اور ب سے مفہوم ب مراد ہے، یہ دوسرا احتمال ہے، یہی مراد ہے، باقی تینوں احتمال درست نہیں ہیں۔

......☆☆☆......

معترض کہتا ہے کہ ''کل ج ب،، دو حال سے خالی نہیں یا تو ج کا مفہوم ب کے مفہوم کا عین ہوگا یا غیر، اگر دونوں عین ہوں تو پھر حمل مفید نہ ہوگا، اور اگر دونوں میں تغایر ہو تو یہ بھی صحیح نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں پھر ایک کا حمل دوسرے پر محال ہوگا اور یہ کہنا ممتنع ہوگا کہ ان میں سے ایک دوسرا ہے، کیونکہ شی اپنے غیر کا عین تو ہو نہیں سکتی، جب دونوں احتمال باطل ہیں، لہٰذا کل ج ب کو اصطلاحا استعمال کرنا بھی باطل ہے؟

بعض حضرات نے اس کا الزامی جواب دیا ہے کہ معترض نے جو یہ کہا ہے کہ اگر مفہوم ج اور مفہوم ب دونوں متغایر ہوں تو پھر اس صورت میں احد ہما ہو الاخر (یعنی ان میں ایک بعینہ وہ دوسرا ہے) کہنا صحیح نہ ہوگا، یہ اس کے مترادف ہے کہ گویا معترض نے یہ دعوی کیا ہے کہ الحمل محال، اب مجیب کہتا ہے کہ معترض کا یہ مدعا الحمل محال یہ قضیہ موجبہ ہے اور خود حمل کی صحت پر مشتمل ہے، چنانچہ ''محال،، کو ''الحمل،، پر محمول کیا گیا ہے، تو معترض کا قول خود اس کے قول کو باطل کر رہا ہے، اور جو قول اپنے آپ کو باطل کرنے والا ہو، وہ خود باطل ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ حق ہو تو اس کا ایک ساتھ حق اور باطل ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، جب یہ باطل ہے تو آپ کا اعتراض بھی باطل ہے۔

شارح نے اعتراض مذکور کا جو جواب نقل کیا ہے اس کو رد کر رہے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں، کیونکہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمارا مدعا الحمل محال قضیہ موجبہ نہیں ہے، بلکہ ہمارا مدعا قضیہ سالبہ ہے ای الحمل لیس بمفید او لیس بممکن، موجبہ میں تو ابطال شی لنفسہ لازم آتا ہے کیونکہ اس میں محمول کا حکم موضوع کے لیے اس وقت ثابت ہوتا ہے جب موضوع نفس الامر اور خارج میں موجود ہو، لیکن سالبہ میں محمول کا حکم موضوع کے لیے دونوں صورتوں میں ثابت ہو جاتا ہے، نفس الامر میں منتفی عنہ ہو تو، نہ ہو تو، انتفاء حکم اس کیلئے ثابت ہو جاتا ہے، تو حاصل یہ ہے کہ قضیہ سالبہ کی صورت میں معترض کا اعتراض لوٹ آتا ہے، کہ کل ج ب کو اصطلاحا استعمال کرنا باطل ہے؟

اعتراض مذکور کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کر کے کہتے ہیں کہ ب کا مفہوم ج کے مفہوم کے مغایر ہے، لیکن اس پر معترض کا یہ کہنا کہ ''متغایرین کا حمل محال ہے، اسے ہم تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ یہ اس وقت محال ہے جب ج پر ب کے حمل سے مراد یہ ہو کہ ج کا مفہوم بعینہ ب کا مفہوم ہے، حالانکہ یہ مراد نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا کہ جن افراد پر ج صادق ہو ان پر ب کا مفہوم صادق ہوگا یعنی موضوع کے مصداق پر محمول کے مفہوم کا حمل ہے، اور ایک ذات پر دو متغایر مفہوم صادق ہو سکتے ہیں، اس میں کوئی بُعد اور استحالہ نہیں ہے جیسے زید پر انسان، کاتب، ضاحک، اور ماشی وغیرہ متغایر مفہوم صادق ہیں۔

فائدہ: شارح کا یہ اعتراض قضیہ کل ج ب کا معنی ذکر کرنے کے بعد ذکر کرنا بیکار ہے، کیونکہ تحقیق سابق سے یہ اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے، غالباً اسی وجہ سے میر سید نے میر قطبی میں کہا ہے ''ان ھذہ شبھۃ یتمسک بھا فی ابطال الحمل،، یعنی یہ اعتراض ماسبق پر نہیں ہے بلکہ ایک شبہہ کا تذکرہ ہے جو حمل پر وارد کیا جاتا ہے، شارح نے تحقیق سابق کے بعد اس شبہہ کو ذکر کر کے اس کے ضعف پر آگاہ کیا ہے۔

ذات موضوع، وصف موضوع اور عنوان موضوع کا مطلب

جس چیز پر ''ج،، صادق ہو یعنی اس کے افراد، اس کو ذات موضوع کہتے ہیں، اور ج کے مفہوم اور اس کی حقیقت کو وصف موضوع اور عنوان موضوع کہتے ہیں، اس کو ''عنوان،، اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے ج کی ذات، جو درحقیقت محکوم علیہ ہے، کی معرفت حاصل ہوتی ہے، گویا یہ اس کا عنوان اور پتہ ہے، جس طرح خط یا کوئی تحریر عنوان سے وہم پہچانی جاتی ہے، اسی طرح موضوع کی ذات اس کے مفہوم اور عنوان سے پہچانی جاتی ہے۔

یہ عنوان کبھی موضوع کی عین ذات ہوتا ہے جیسے کل انسان حیوان، اس میں لفظ ''انسان،، وصف موضوع ہے، اور انسان کے افراد زید...... ذات موضوع ہیں اور انسان کی حقیقت بعینہ اس کے تمام افراد کی بھی ماہیت ہے۔

اور کبھی عنوان موضوع، ذات موضوع کا جزء ہوتا ہے جیسے کل حیوان حساس، اس میں حیوان ہونے کا حکم انسان کے افراد...... پر بھی ہے، اور دوسری اشیاء مثلاً فرس...... وغیرہ پر بھی ہے، لیکن حیوان ان سب کی حقائق کا جزء ہے، ان کی عین ماہیت نہیں ہے۔

اور کبھی عنوان موضوع، ذات موضوع سے خارج ہوتا ہے، جیسے کل ماش حیوان، اس میں ''مشی،، کا حکم افراد انسان پر بھی ہے، لیکن ''چلنا،، ان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے، بلکہ حقیقت سے خارج ہے، اور عرض عام ہے۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ قضیہ کا مفہوم دو عقدوں کی طرف راجع ہوتا ہے:

(۱) عقد وضع: اسے کہتے ہیں جس میں ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو، گویا ذات موضوع کا اپنے وصف کے ساتھ متصف ہونا ایک قید ہے، اسی کو شارح نے ترکیب تقییدی کہا ہے۔

(۲) عقد حمل: اسے کہتے ہیں جس میں ذات موضوع وصف محمول کے ساتھ متصف ہو، یہ ترکیب خبری ہے۔

فھھنا ثلثه اشیاء محصورات کی بحث میں تین چیزیں ہیں (۱) ذات موضوع (۲) وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق (۳) وصف محمول کا ذات موضوع پر صدق، ان میں سے ہر ایک کی بالترتیب تشریح مندرجہ ذیل ہے۔

ذات موضوع سے مطلق افراد مرادنہیں

شارح فرماتے ہیں کہ ذات موضوع سے مطلق افراد مرادنہیں ہیں خواہ وہ افراد حقیقیہ ہوں یا اعتباریہ بلکہ اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر وصف موضوع نوع ہو، یا وہ چیز ہو جو نوع کے مساوی ہو یعنی فصل اور خاصہ، تو اس صورت میں ذات موضوع سے صرف ''افراد شخصیہ،، مراد ہوتے ہیں اور انہیں پر حکم ہوگا، نوع جیسے کل انسان......، فصل جیسے کل ناطق......، خاصہ جیسے کل ضاحک......، ان میں زید، خالد......، افراد شخصیہ پر حکم ہے، اور اگر وصف موضوع جنس ہو یا جنس کے مساوی یعنی عرض عام ہو تو اس صورت میں افراد شخصیہ اور نوعیہ دونوں پر حکم ہوگا، جنس جیسے کل حیوان......، اور عرض عام جیسے کل ماش......، ان میں حکم حیوان کے اشخاص زید، محمود...... پر اور طبائع نوعیہ یعنی انسان، فرس......، دونوں پر ہے، آپ نے دیکھا کہ ایک کلی مثلاً حیوان جس طرح افراد زید، بکر وغیرہ پر صادق آ رہی ہے، اسی طرح ان کے نوع یعنی انسان پر بھی صادق ہے، اسی سے یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی جو مناطقہ سے سنی جاتی ہے کہ بعض کلیات کا حمل نوع پر بھی ہوتا ہے، اور ساتھ ساتھ اس نوع کے افراد پر بھی ہوتا ہے۔

بعض افاضل یہ فرماتے ہیں کہ وصف موضوع نوع ہو، یا مساوی نوع، جنس ہو یا مساوی جنس، علی الاطلاق قضایا میں حکم ''افراد شخصیہ،، پر منحصر ہے، یہ قول قریب الی التحقیق ہے، کیونکہ طبیعت نوعیہ کا وجود فی الخارج مستقل نہیں ہوتا، بلکہ اشخاص وافراد کے ضمن میں ہوتا ہے، اس لیے محمول کے ساتھ اصلاً اشخاص ہی متصف ہوتے ہیں، اور اشخاص کے ضمن میں طبیعت نوعیہ بھی متصف ہوتی ہے، اور یہ قول اس لیے بھی تحقیق کے قریب ہے کہ یہاں صرف انہیں قضایا سے بحث وتمحیص اور گفتگو پیش نظر ہے جو علوم حکمیہ میں مستعمل ہوتے ہیں، اور جن کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور وہ قضایا جن کے محمولات کے ساتھ طبائع متصف ہوتی ہیں، وہ علوم حکمیہ میں معتبر اور مستعمل نہیں ہوتے، اور اگر کہیں ان کا ذکر ہوتا ہے تو وہ ضمنا و استطراداً ہوتا ہے، مقصود بالذات کی حیثیت سے نہیں ہوتا۔

وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق بالامکان یا بالفعل

معلم ثانی ابونصر فارابی کے نزدیک وصف موضوع کا ذات موضوع پر صدق بالامکان ہوتا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک کل ج ب میں ج سے وہ تمام افراد مراد ہیں جن پر ج کا اطلاق ممکن ہو، چاہے وہ وصف عنوانی کے ساتھ بالفعل متصف ہوں، یا بالفعل متصف تو نہ ہوں، لیکن ان کا متصف ہونا کسی زمانہ میں ممکن ہو، اگر چہ وصف موضوع اس سے دائمی طور پر مسلوب ہو، اور شیخ بوعلی سینا کے نزدیک یہ صدق بالفعل ہوتا ہے، چاہے یہ صدق ماضی میں ہو، حال یا استقبال میں ہو، لہذا انکے نزدیک ج سے صرف وہ افراد مراد ہوں گے جو تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں وصف

عنوانی کے ساتھ متصف ہوں، لیکن وہ افراد جن سے وصف موضوع دائمی طور پر مسلوب ہو، وہ بالفعل کی صورت میں ج میں داخل نہیں ہیں، جیسے کل اسود...... فارابی کے نزدیک یہ سواد کا حکم رومیوں کو بھی شامل ہوگا، کیونکہ نفس ماہیت انسانیہ کے اعتبار سے رومیوں کا سواد کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے، لیکن شیخ کے مذہب کے مطابق ''اسود،، رومیوں کو شامل نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ ان کے نزدیک تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں وصف موضوع کے ساتھ اتصاف ضروری ہے، اور رومی چونکہ کبھی بھی سواد کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا اس لیے وہ شیخ کے نزدیک ''اسود،، کے حکم میں شامل نہیں ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ شیخ کا مذہب عرف کے زیادہ قریب ہے، کیونکہ عرف میں ''اسود،، کا حکم صرف انہیں اشیاء پر لگایا جاتا ہے، جو صفت سواد کے ساتھ متصف ہوں، اور وہ شی جس سے دائمی طور پر سواد مسلوب ہو وہ عرفاً سواد کے حکم میں نہیں آتی، اور اس پر سواد کے احکام جاری نہیں کیے جاتے۔

وصف محمول ذات موضوع پر کبھی جہت ''ضرورہ،، کبھی بالامکان، کبھی بالفعل اور کبھی بالدوام صادق آتا ہے، اس کی تفصیلی بحث عنقریب موجہات میں آرہی ہے۔

وإذَا تَقَرَّرَتْ هٰذه الاصولُ فنقولُ قولنا كُلُّ جَ بَ يُعتبرُ تارةً بحسبِ الحقيقةِ و تُسمّٰى حِ حَقِيقِيَّةً كأنَّها حقيقةُ القَضِيَّةِ المُستعمَلَةِ فى العُلُوْمِ واُخرٰى بِحَسْبِ الخارجِ و تُسمّٰى خارجيةً والمرادُ بالخارجِ الخارجُ عن المَشَاعِرِ أَمَّا الاوّلُ فنعْنِيْ به كُلُّ ما لو وُجِدَ كَانَ جَ مِنَ الافرادِ المُمْكِنَةِ فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان بَ فالحكمُ فيه ليس مقصورًا على مَا لَهُ وجودٌ فى الخارجِ فَقَطُ بل على كُلِّ ما قُدِّرِ وُجُودُهُ سَوَاءٌ كانَ مَوْجُوْدًا فِي الخارجِ أو مَعْدُوْماً فح إن لَّم يكُنْ مَوجُودًا فَالحُكمُ فِيهِ عَلٰى أفرداِهِ المُقَدَّرَةِ الوُجُوْدِ كقولنا كلُّ عُنْقَاءَ طائرٌو إن كان مَوْجُوْدًا فَالحُكمُ ليس مَقْصُوْراً علٰى أفرادِهِ المَوجُوْدَةِ بَلْ عَلَيْهَا وَعلى أفرادِهِ المُقَدَّرَةِ الْوُجُوْدِ ايضاً كقولنا كُلُّ إنسانٍ حَيْوَانٌ وإنَّمَا قُيِّدَ الافرادُ بِالْإِمْكَانِ لِأنَّهُ لَوْ أُطلقتْ لَمْ يَصْدُقْ كليةٌ أصْلاً أَمَّا المُوْجبَةُ فَلِأنَّهُ إذَا قِيلَ كُلُّ جَ بَ بهٰذا الاعتبارِ فنَقُولُ ليس كذلك لأَنَّ جَ الَّذِىْ لَيْسَ بَ لَوْ وُجِدَ كانَ ج وليس ب فبعضُ ما لو وُجِدَ كانَ جَ فهو بحيثُ لَو وُجِدَ كان ليس ب وإنه يُنَاقِضُ قولَنَا كُلُّ جَ بَ بهذاالاعتبارِ لا يُقالُ هَبْ أَنَّ جَ الذى ليس بَ لو وُجِدَ كان ج وليس ب ولكن لا نُسلِّمُ انه يصدقُ حِ بعضُ مَالَوْ وُجِدَ كان ج فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان جَ وليس ب فإنَّ الحكمَ فِي الْقَضِيَّةِ إنما هو على أفرادِ ج ومِنَ الجائزِ أن لا يكونَ ج الذى ليس ب مِنْ افرادِ ج فإنا إذا قُلْنَا كل انسانٍ حيوانٌ فالانسانُ الذى ليس بحيوانٍ ليس من افرادِ الانسانِ لأنَّ الْكُلِّيَّ يصدقُ علٰى افرادِه والانسانُ ليس بصادقٍ علٰى الانسانِ الذى ليس بحيوانٍ لأنّا نقولُ قد سَبَقَتِ

الاشارةُ فی مَطلِعِ بابِ الکلیاتِ إلی أنَّ صِدقَ الکلیِّ علی أفرادِہٖ لیس بمعتبرٍ بحسب نفسِ الامرِ بل بحسبِ مُجرَّدِ الفَرْضِ فاذا فُرِضَ انسانٌ لیس بحیوانٍ فقدْ فرِض أنّہٗ انسانٌ فیکونُ مِنْ أفرادِہٖ وأمَّا السَّالِبَۃُ فَلِأنَّہٗ إذا قِیلَ لاشئی من ج ب فنقولُ أنّہ کاذبٌ لأنَّ ج الذی ھو ب لو وُجِدَ کان جَ وب فبعضُ ما لو وَجِدَ کان ج فھو بحیثُ لو وُجِدَ کان ب وھوینا قِضُ قولَنا لاشئی مِمَّا لو وُجِدَ کان ج فھو بحیث لو وُجِدَ کان ب ولـمَّا قُیِّدَ الموضوعُ بالإمکانِ انْدَفَعَ الاعتراضُ لان ج الذی لیس ب فی الایجابِ وج الذی ب فِی السَّلْبِ وإنْ کان فرداً لِجَ لکِنْ یَّجُوْزُأنْ یَّکُوْنَ ممتنعَ الوجودِ فی الخارجِ فلایصدقُ بعضُ ما لووُجِدَ کان ج من الافراد المُمْکِنَۃِ فھو بحیث لو وُجِدَ کان لیس ب ولابعضُ ما لو وُجِدَ کان ج من الافرادِ الممکنۃِ فھو بحیث لَو وُجِدَ کان ب فلایَلْزَمُ کِذْبُ الکلیتینِ وَلَمَّا اُعْتُبِرَ فِی عَقْدِ الوَضْعِ الاتصالُ وھو قولنا لووُجِدَ کان جَ و کذا فی عَقْدِالحَمْلِ وھوقولنا لو وُجِدَ کانَ ب

والاتصالُ قد یکونُ بطریقِ اللزومِ کقولنا إن کانت الشمسُ طالعۃً فالنھارُ موجودٌ وقد یکونُ بطریقِ الاتِّفَاقِ کقولنا انکان الانسانُ ناطقًا فالحمارُ ناھقٌ فَسَّرَہٗ صاحبُ الْکشْفِ ومَنْ تَابَعَہٗ بِاللُّزُوْمِ فقالوا معنی قولنا کلُ ما لووجِدَ کان ج فھو بحیث لو وُجِدَ کان ب أنَّ کُلَّ ما ھو ملزومٌ لِجَ فھو ملزومٌ لِب ولیتَ شِعْرِی لِمَ لَمْ یَکْتَفُوْ ابمطلقِ الاتصالِ حتی لَزِمَھُمْ خروجُ اکثرِ القضا یا عن تفسیرِ ھم لِأنَّہٗ لاینطبقُ الاعلی قضیۃٍ یکون وصفُ موضوعھا وَوَصْفُ مُحمولِھا لازِمَیْنِ لِذَاتِ الموضوعِ وأمَّا القضایا التی احدُ وَصْفَیْھَا أو کلاھما غیرُ لازمٍ فخارجَۃٌ عن ذلک ولَزِمَھُمْ أیضًاحصرُ القضایا فی الضروریّۃِ اذلا معنی للضرورۃِ الالزومُ وصْفِ المحمولِ لذاتِ الموضوعِ بَلْ فِیْ أخصَّ من الضروریۃِ لاعتبارِ لزوم وصفِ الموضوعِ فی مفھومِ القضیۃِ وعدمِ اعتبارہ فی مفھومِ الضروریۃِ وقَد وَقَعَ فِیْ بعضِ النُّسَخِ کل ما لو وُجِدَو کان ج بالواوِالعاطفۃِ وھو خطأٌ فَاحِشٌ لانَّ کُلَّ جَ لازمٌ لوجود الموضوعِ علی مَافَسَّرَہٗ بِہٖ ولامعنی للواوالعاطفۃ بین اللازمِ والملزومِ علی ان ذلک لیس بمشتبہٍ أیضا علی اھلِ العربیۃِ فإنَ لو حرْفُ الشرطِ ولابُدَّلہ من جواب وجوابُہٗ لیس قولُنا فھو بحیث لانہ خبرُ المبتدأ بل کان ج وجوابُ الشرط لا یُعطَفُ علیہ واما الثانی فیُرادُ بہ کلُ ج فی الخارج فھو ب فِی الخارج والحکمُ فیہ علی الموجود فی الخارجِ سواءٌ کان اتصافُہ بِج حالَ الحکم أو قَبْلَہٗ أو بَعدَہٗ لأنَّ مالم یُوجَدْ فِی الخارجِ أزلاً وأبَدًا یَسْتَحِیلُ أنْ یکونَ ب فی الخارج وإنَّمَا قال سواء کان حَالَ

الحكمِ أو قَبْلَهُ أو بعدَهُ دَفعًا لِتَوَهُّمِ من ظَنَّ اَنَّ معنى ج ب هو اتصافُ الجيم بالبائية حالَ كونه موصوفًا بالجيمية فإنَّ الحكمَ ليس على وصفِ الجيمِ حتى يَجِبَ تحققُه حالَ تحقُّقِ الحكمِ بل على ذات الجيم فلايَستَدْعِي الحكمُ إلّا وجودَه وأمَّا اتصافُه بالجيميةِ فلا يَجِبُ تحققُه حالَ الحكمِ فاذا قلنا كُلُّ كاتبٍ ضاحكٌ فليس من شرطِ كونِ ذاتِ الكاتبِ موضوعاً أن يكونَ كاتبًا فِي وقتِ كونه موصوفًا بالضحكِ بل يَكْفِيْ فِيْ ذٰلِكَ أن يكونَ مَوصُوفًا بالكاتبية فِي وقتٍ مَّاحتى يصدقَ قولُنا كُلُّ نائمٍ مستيقظٌ وان كان اتصافُ ذاتِ النائمِ بالوصفين إنَّما هو في وقتين لا يقال ههنا قضايا لايُمْكِنُ اخذُها باَحَدِالاعتبارَيْنِ وهي التي موضوعاتُها ممتنعةٌ كقولِنا شريكُ البارى ممتنعٌ وكل ممتنعٍ فهو معدومٌ وَالْفَنُّ يَجِبُ أنْ يكونَ قَوَاعِدُهُ عامةً لانا نقول القومُ لا يزعمون انحصارَ جميعِ القضايا في الحقيقيةِ والخارجيةِ بل زَعْمُهم ان القضيةَ المستعملةَ في العلومِ ماخوذةٌ فِي الْاَغْلَبِ باَحَدِ الاعتبارين فلهذا وضعوهما واستخرجوا اَحْكَامَهُمَا لِيَنْتَفِعُوْابذلك في العلومِ وأمَّا القضايا التي لا يُمْكِنُ اخذُها باحد هذين الاعتبارين فلم يُعْرفْ بعدُ احكامُها، وتعميمُ القواعدِ انما هو بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الانسانيةِ

ترجمہ: اور جب یہ اصول ثابت ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا قول کل ج ب کبھی بحسب الحقیقہ معتبر ہوتا ہے، اور اس وقت قضیہ کو ''حقیقیہ،، کہا جاتا ہے، گویا وہ علوم میں استعمال ہونے والے قضیہ کی حقیقت ہے، اور کبھی بحسب الخارج معتبر ہوتا ہے، جس کو ''خارجیہ،، کہا جاتا ہے، اور ''خارجیہ،، سے خارج عن الحواس مراد ہے، اول سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ افراد ممکنہ میں سے ہر وہ فرد جو موجود ہو کر ج ہو تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے ب ہوگا، پس اس میں حکم صرف اسی پر منحصر نہ ہوگا جس کا خارج میں وجود ہو بلکہ ہر اس فرد پر حکم ہوگا جس کا وجود مفروض ہو، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا معدوم ہو، اب اگر وہ موجود نہ ہو تو حکم فرضی وجود والے افراد پر ہوگا جیسے کل عنقاء طائر، اور اگر موجود ہو تو حکم صرف افراد موجودہ پر ہی نہ ہوگا بلکہ ان پر اور مفروض الوجود سب پر ہوگا، جیسے کل انسان حیوان۔

او. بیشک ''افراد،، کو ''امکان،، کے ساتھ مقید کیا ہے، کیونکہ اگر مطلق رکھا جائے تو کوئی کلیہ صادق نہ ہوگا، موجبہ تو اس لیے کہ جب اس اعتبار سے کل ج ب کہا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ ج جو لیس ب ہے، اگر وہ موجود ہو تو ج اور لیس ب ہوگا، تو بعض وہ فرد موجود ہو کر ج ہو تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے ''لیس ب،، ہوگا، حالانکہ یہ ہمارے قول کل ج ب کے مناقض ہے۔

نہ کہا جائے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ وہ ج ''لیس ب،، ہے اگر وہ موجود ہو تو ج اور لیس ب ہوگا، لیکن ہم یہ

تسلیم نہیں کرتے کہ اس وقت ''بعض مالووجد کان ج فہو بحیث لووجد کان ج ولیس ب،، بھی صادق ہوگا، کیونکہ قضیہ میں حکم ج کے افراد پر ہوتا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ وہ ج، جو لیس ب ہے، وہ ج کے افراد میں سے نہ ہو، اس لیے کہ جب ہم یہ کہیں کہ کل انسان حیوان، تو وہ انسان جو حیوان نہیں ہے، وہ انسان کے افراد میں سے نہیں ہے، کیونکہ کلی تو اپنے افراد پر صادق ہوتی ہے، اور الانسان اس انسان پر صادق نہیں ہے جو حیوان نہ ہو؟

کیونکہ ہم کہیں گے کہ باب کلیات کے آغاز میں اس بات کی طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ کلی کا صدق اپنے افراد پر نفس الامر کے لحاظ سے معتبر نہیں بلکہ محض فرض کے لحاظ سے معتبر ہے، اور جب کوئی انسان، لیس بحیوان فرض کرلیا گیا تو اس کا انسان ہونا مفروض ہوا، لہذا وہ (بھی) انسان کے افراد میں سے ہوگا۔

اور سالبہ تو وہ اس لیے کہ جب لاشئ من ج ب کہا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کاذب ہے، کیونکہ وہ ج جو ب ہے اگر وہ موجود ہو تو ج اور ب ہوگا، تو بعض وہ افراد جو موجود ہو کر ج ہوں، تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے ب ہوں گے، اور یہ ہمارے قول ''لاشی مما لووجد کان ج فہو بحیث لووجد کان ب،، کے مناقض ہے، اور جب موضوع کو امکان کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو اعتراض ختم ہوگیا، کیونکہ وہ ج جو ایجاب میں لیس ب ہے، اور وہ ج جو سلب میں ب ہے، وہ اگرچہ ج کا فرد ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ وہ خارج میں ممتنع الوجود ہو، اس لیے اس صورت میں ''بعض مالووجد کان ج من الافراد الممکنۃ فہو بحیث لووجد کان لیس ب'' صادق نہ ہوگا، اور نہ یہ صادق ہوگا کہ ''بعض مالووجد کان ج من الافراد الممکنۃ فہو بحیث لووجد کان ب،، لہذا دونوں کلیوں کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔

اور جب عقد وضع میں اتصال کا اعتبار کیا گیا اور وہ ہمارا قول: ''لووجد کان ج،، ہے، اسی طرح عقد حمل اور وہ ہمارا قول: ''لووجد کان ب،، ہے، اور اتصال کبھی بطریق لزوم ہوتا ہے، جیسے ''اگر سورج نکلے گا تو دن ہوگا،، اور کبھی بطریق اتفاق ہوتا ہے جیسے ''اگر انسان ناطق ہے تو گدھا ناہق ہے،، تو اس کی صاحب کشف اور اس کے متبعین نے لزوم سے تفسیر کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ کل مالووجد کان ج فہو بحیث لووجد کان ب'' کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ فرد جو ج کا ملزوم ہے، تو وہ ب کا ملزوم ہے، اور کاش مجھے اس کا علم ہوتا کہ انہوں نے مطلق اتصال پر کیوں نہ اکتفا کیا، یہاں تک کہ ان کی تفسیر سے اکثر قضایا کا خروج لازم آ گیا، کیونکہ ان کی تفسیر صرف اسی قضیہ پر منطبق ہوتی ہے جس کے وصف موضوع اور وصف محمول دونوں ذات موضوع کو لازم ہوں، رہے وہ قضایا جن کا ایک وصف یا دونوں وصف لازم نہ ہوں تو وہ اس سے خارج ہیں، اور ان کی تفسیر پر قضایا کا ضروریہ میں منحصر ہونا بھی لازم آ گیا، اس لیے کہ ضروریہ کے یہی معنی ہیں کہ ذات موضوع کے لیے وصف محمول لازم ہو، بلکہ ضروریہ سے بھی اخص میں منحصر ہونا لازم

آیا کیونکہ قضیہ کے مفہوم میں وصف موضوع کے لزوم کا اعتبار ہے، اور ضروریہ کے مفہوم میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔

اور بعض نسخوں میں ''کل مالو وجد وکان ج،، واو عاطفہ کے ساتھ ہے جو فحش غلطی ہے، کیونکہ '' کان ج،، موضوع کے وجود کے لیے لازم ہے، ماتن کی ذکر کردہ تفسیر کے مطابق، اور لازم ملزوم کے درمیان واو عاطفہ کے کوئی معنی ہی نہیں، علاوہ ازیں یہ بات اہل عربیہ پر بھی مشتبہ نہیں، کیونکہ ''لو،، حرف شرط ہے جس کا جواب ضروری ہے، اور اس کا جواب ہمارا قول "فھو بحیث،، نہیں ہے، اس لیے کہ وہ تو مبتدا کی خبر ہے، بلکہ '' کان ج،، جواب شرط ہے، اور جواب شرط کو شرط پر معطوف نہیں کیا جاتا۔

رہا ثانی (بحسب الخارج) تو اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو شی خارج میں ج ہے، وہ خارج میں ب ہے، اور اس میں موجود فی الخارج پر حکم ہوتا ہے، خواہ ج کے ساتھ اس کا اتصاف حکم کے وقت ہو یا اس سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو، کیونکہ جو شی خارج میں کبھی بھی موجود نہ ہو، اسکا خارج میں ب ہونا محال ہے، ماتن نے ''سواء کان حال الحکم اوقبلہ او بعدہ،، اس شخص کے وہم کو دور کرنے کے لیے کہا ہے، جس نے یہ سمجھا ہے کہ ج ب کا معنی یہ ہے کہ جیم بائیت کے ساتھ متصف ہو اس حال میں کہ جیم جیمیت سے موصوف ہو، کیونکہ حکم وصف جیم پر نہیں ہے، تا کہ حکم کے تحقق کے وقت اس کا تحقق ضروری ہو، بلکہ ذات جیم پر حکم ہوتا ہے، تو حکم صرف اس کے وجود کا متقاضی ہے، رہا اس کا جیمیت سے متصف ہونا تو حکم کے وقت اس کا تحقق ضروری نہیں، پس جب ہم کل کاتب ضاحک کہیں تو ذات کاتب کے موضوع ہونے کے لیے شرط نہیں کہ وہ ضحک کے ساتھ موصوف ہونے کے وقت کاتب ہو، بلکہ کسی نہ کسی وقت میں اس کا کاتبیت کے ساتھ موصوف ہونا کافی ہے، یہاں تک کہ کل نائم مستیقظ صادق ہوگا، اگر چہ ذات نائم کا اتصاف دو وصفوں کے ساتھ دو وقتوں میں ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ یہاں کچھ ایسے قضایا بھی ہیں جن کو اعتبارین میں سے کسی ایک اعتبار سے بھی نہیں لیا جا سکتا، اور یہ وہ قضایا ہیں جن کے موضوعات ممتنع ہوں، جیسے شریک الباری ممتنع، کل ممتنع معدوم، اور فن کے قواعد کا عام ہونا ضروری ہے؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ قوم تمام قضایا کے حقیقیہ اور خارجیہ میں منحصر ہونے کی قائل نہیں، بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ قضیہ جو علوم میں مستعمل ہے وہ اکثر احد الاعتبارین کے ساتھ ماخوذ ہے، اسی لیے قوم نے ان کو وضع کیا ہے، اور ان کے احکام بیان کئے ہیں، تا کہ ان سے علوم میں فائدہ اٹھائیں، رہے وہ قضایا جن کو کسی ایک اعتبار کے ساتھ بھی لینا ممکن نہیں تو ان کے تو ابھی تک احکام ہی معلوم نہیں، اور قواعد کی تعمیم انسانی طاقت کے بقدر ہی ہوا کرتی ہے۔

قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ

شارح فرماتے ہیں کہ جب سابقہ اصول ثابت ہوگئے تو اب ہم آپ کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کل ج ب کا یعنی قضیہ کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے کبھی تو اس کا استعمال بحسب الحقیقۃ ہوتا ہے، اور کبھی بحسب الخارج، اگر قضیہ میں حکم بحسب الحقیقۃ ہو تو اسے قضیہ حقیقیہ کہتے ہیں، اس کو حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ج گویا اس قضیہ کی حقیقت ہے جو علوم میں مستعمل ہوتا ہے، اور اگر کل ج ب یعنی قضیہ میں حکم بحسب الخارج ہو تو اسے قضیہ خارجیہ کہتے ہیں، اس ج کو خارجیہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مشاعر یعنی حواس خمسہ سے خارج ہوتا ہے، شارح ہر ایک کی تشریح کر رہے ہیں۔

اما الاول: بحسب الحقیقۃ کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فرد جو پایا جائے، اور وہ افراد ممکنہ میں سے ہو، تو اس حیثیت سے کہ وہ پایا جائے، ب بھی ہوگا، قضیہ حقیقیہ میں محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے ان تمام افراد پر ہوتا ہے جو نفس الامر میں ممکن ہوں، اس میں حکم صرف ان افراد تک ہی محدود نہیں ہوتا، جو خارج میں موجود ہیں، بلکہ یہ حکم ہر اس فرد کو بھی شامل ہوتا ہے جس کا وجود مفروض ہو، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا بالکل معدوم ہو اب اگر موضوع ایسا ہو کہ خارج میں اس کے کل افراد معدوم ہوں تو اس وقت یہ حکم افراد مقدرہ مفروضہ پر ہوگا جیسے کل عنقاء طائر، عنقاء اگر چہ خارج میں نہیں ہے لیکن یہ حکم اس کے لیے بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لیے کہ اس کا وجود مقدر اور مفروض ہے۔

اور اگر خارج میں موضوع کے افراد موجود ہوں تب بھی حکم صرف افراد موجودہ پر ہی منحصر نہیں ہوگا، بلکہ افراد موجودہ اور مقدرہ، مفروضہ دونوں پر ہوگا، جیسے کل انسان حیوان اس میں حیوانیت کا حکم ان انسانوں کے لیے بھی ہے جو اس وقت موجود ہیں، اور ان کے لیے بھی جو قیامت تک پیدا ہوں گے۔

متن میں ہے...... من الافراد الممکنۃ، اس میں افراد کے ساتھ ''امکان،، کی قید لگائی، کیونکہ اگر یہ قید نہ لگائی جائے تو پھر کوئی کلیہ صادق نہ ہوگا نہ موجبہ کلیہ اور نہ سالبہ کلیہ، اما الموجبۃ...... اگر افراد کے ساتھ امکان کی قید نہ لگاتے تو قضیہ موجبہ کلیہ صادق نہ آتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کل ج ب کا اس اعتبار سے مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فرد جو پایا جائے، اور افراد ممکنہ میں سے بھی ہو، تو وہ ج ہوگا، تو اس حیثیت سے کہ وہ ج ہوگا، ب بھی ہوگا یہ موجبہ کلیہ ہے، لیکن موضوع کے وہ افراد جو ممتنع ہونے کی وجہ سے نفس الامر میں محمول کے ساتھ متصف نہیں ہیں، ان کے اعتبار سے سالبہ جزئیہ صادق آئے گا، یعنی بعض ج لیس ب صادق ہوگا، کل ج ب اس صورت میں صادق نہیں ہوسکتا، ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، لہذا جب موجبہ کلیہ صادق نہیں تو اس کی نقیض سالبہ جزئیہ صادق ہوگی، شارح نے سالبہ جزئیہ کو یوں تعبیر کیا: بعض مالو وجد کان ج فھو بحیث لو وجد کان ج ولیس ب۔

معترض سالبہ جزئیہ کے صدق پر منع وارد کرتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تو ہمیں تسلیم ہے کہ ج کے وہ افراد مقدرہ جو ب نہیں، وہ اگر ج ہوں گے تو لیس ب ہوں گے، لیکن یہ جو آپ نے کہا کہ اس کی نقیض سالبہ جزئیہ صادق ہوگی، یہ ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ قضیہ میں حکم ج کے افراد پر ہوتا ہے، اور یہاں یہ امکان موجود ہے کہ وہ فرضی ج

جولیس ب ہے، ج کے افراد سے ہی نہ ہو، بلکہ اس سے خارج ہو، جیسے یوں کہا جائے کل انسان حیوان اس میں وہ تمام انسان داخل ہیں جو حیوان ہیں، لیکن اگر کوئی ایسا انسان ہو جو حیوان نہ ہو تو وہ اس میں سرے سے شامل ہی نہیں، ہاں اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان ایک کلی ہے جو اپنے تمام افراد کو شامل ہوتی ہے، لیکن وہ انسان جولیس بحیوان ہو وہ اس میں داخل نہیں، اور نہ ہی لفظ انسان اس پر صادق ہوتا ہے، جب یہ بات ہے تو سالبہ جزئیہ صادق نہیں لہذا اس کی نقیض موجبہ کلیہ ہی صادق ہونی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کلیات کی بحث کے آغاز میں اس طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ کلی کا صدق اپنے افراد پر نفس الامر کے اعتبار سے ضروری نہیں ہوتا بلکہ وہ تو محض فرضی احتمال پر مبنی ہوتا ہے، اس لیے جب ایک ایسی شی کو انسان فرض کیا گیا جولیس بحیوان ہے تو وہ بھی انسان کے افراد سے ہوگی، لہذا اس اعتبار سے سالبہ جزئیہ صادق ہے معترض کی اس پر منع وارد کرنا درست نہیں۔

واما السالبہ...... اگر افراد کے ساتھ امکان کی قید نہ لگائی جائے تو سالبہ کلیہ بھی صادق نہ ہوتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ لاشی من ج ب، یہ سالبہ کلیہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ج کا ہر وہ فرد جو پایا جائے اور وہ افراد ممکنہ میں سے ہو، تو اس حیثیت سے کہ وہ ج ہے ب نہیں، خصم کہتا ہے کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے، یہ کاذب ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ج کا کوئی ایک فرد ایسا بھی ہو جو، ب ہو لہذا سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ صادق آگئی، جس کو شارح نے یوں تعبیر کیا:
بعض مالو وجد کان ج فھو بحیث لو وجد کان ب۔

لیکن جب افراد کے ساتھ ''امکان،، کی قید لگا دی گئی تو دونوں اعتراض ختم ہو گئے، پہلا اعتراض تو اس طرح کہ وہ ج جو پہلی صورت یعنی ایجاب میں، لیس ب ہے، اور وہ ج جو دوسری صورت یعنی سلب میں، لیس ب نہیں ہے، یعنی ب ہے، یہ اگر چہ ج کے افراد مقدرہ مفروضہ ہیں لیکن چونکہ یہاں ان افراد سے بحث ہو رہی ہے جن کا وجود نفس الامر میں ممکن ہو، ممتنع نہ ہو، جبکہ یہ دونوں مثالیں محض فرضی احتمال پر مبنی ہیں، اور خارج میں ممتنع الوجود ہیں اس لیے وہ موضوع سے خارج ہیں، چنانچہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ بعض مالو وجد کان ج من الافراد الممکنۃ فھو بحیث لو وجد کان لیس ب صادق نہیں ہوگی، اسی طرح دوسری صورت میں سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ بعض مالو وجد کان ج من الافراد الممکنۃ فھو بحیث لو وجد کان ب صادق نہیں ہوگی، اور موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ صادق ہوں گے فلا یلزم کذب الکلیتین۔

عقد وضع اور حمل میں کون سا اتصال ہے

متن میں ''لو وجد کان ج،، عقد وضع ہے، اور ''لو وجد کان ب،، عقد حمل ہے، ان کے درمیان اتصال ہوتا ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ ان میں اتصال کی کونسی قسم کارفرما ہے، کیونکہ اتصال کی تو دو قسمیں ہیں (۱) لزومیہ جیسے اگر سورج نکلے گا تو دن ہوگا، (۲) اتفاقیہ جیسے اگر زید انسان ہے تو گدھا ناہق ہے، اس کی تفسیر صاحب کشف اور ان کے

متبعین اور ماتن وغیرہ نے ''لزوم،، سے کی ہے اور کہا ہے کہ "کل مالو وجد کان ج فھو بحیث لو وجد کان ب ، ، کے معنی ہیں: کل ماھو ملزوم لج فھو ملزوم لب ، گویا عقد وضع اور عقد حمل میں جو قضیہ شرطیہ ہے، ان حضرات نے دونوں سے متصلہ لزومیہ مراد لیا ہے، لیکن شارح اس تفسیر پر نالاں ہیں، اور ان کا نالاں ہونا بجا بھی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر ماتن اتصال کو مطلق چھوڑ دیتے تو اچھا ہوتا، جب انہوں نے ''لزوم،، کی قید لگا دی تو اس سے مندرجہ ذیل خرابیاں لازم آتی ہیں:

(۱) ان کی اس تفسیر سے قضیہ حقیقیہ کی تعریف سے بہت سے قضایا خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ بھی قضایا ہیں، کیونکہ یہ تعریف صرف اسی قضیہ پر صادق آتی ہے جس میں وصف موضوع اور وصف محمول دونوں، ذات موضوع کے لیے لازم اور ضروری ہوں، اور جن قضایا میں یہ دونوں یا ان میں سے ایک غیر لازم ہو تو وہ قضایا تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں، اگر اتصال سے مطلق اتصال مراد لیا جاتا تو قضیہ حقیقیہ کی یہ تعریف حملیہ مطلقہ عامہ، ممکنہ عامہ اور دائمہ مطلقہ سب پر صادق آتی، کیونکہ ان قضایا میں محمول موضوع کے لیے لازم نہیں ہوتا۔

(۲) اتصال لزوم کی صورت میں قضایا کا ''ضروریہ،، میں منحصر ہونا لازم آئے گا، کیونکہ ضروریہ میں ذات موضوع کے لیے وصف محمول کا لزوم ہوتا ہے۔

(۳) بلکہ قضیہ ضروریہ میں سے بھی صرف اس قضیہ ضروریہ پر قضایا کو منحصر کرنا لازم آئے گا جس میں وصف موضوع ذات موضوع کے لیے لازم ہو، گویا یہ ایک خاص قسم کا ضروریہ ہوگا، ورنہ عام ضروریہ میں تو صرف وصف محمول ذات موضوع کے لیے ضروری طور پر ثابت ہوتا ہے، وصف موضوع کا قضیہ کے مفہوم میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اور اس تعریف میں تو قضیہ کے مفہوم میں ''وصف موضوع،، کو بھی مرکزی حیثیت حاصل ہے، خلاصہ یہ کہ یہ سب خرابیاں اس وجہ سے ظاہر ہو رہی ہیں کہ ''اتصال،، کو مطلق نہیں رکھا گیا، اسے ''لزوم،، کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا، اور عقدین میں متصلہ لزومیہ کا اعتبار کیا گیا، جبکہ ایسا کرنا نہیں چاہیے تھا۔

میر سید کی تحقیق

میر صاحب فرماتے ہیں کہ عقد وضع اور عقد حمل میں اتصال کا معتبر ہونا ظاہر عبارت کے لحاظ سے ہے، کیونکہ ''لو وجد کان ج،، شرطیہ متصلہ ہے، اور ''لو وجد کان ب،، بھی شرطیہ متصلہ ہے لیکن معنی کے اعتبار سے ان میں اتصال مراد نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ یہ عبارت قضیہ حملیہ کے موضوع ومحمول کی تعبیر ہے، اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قضیہ حملیہ میں عقد وضع ترکیب تقییدی ہوتی ہے، تو عقد وضع میں اتصال کیسے متصور ہو سکتا ہے؟ نیز قضیہ حملیہ میں عقد حمل ترکیب خبری ہوتی ہے مگر وہ حملی ہے نہ کہ اتصالی، اس لیے قضیہ حقیقیہ کی تعریف اور مفہوم میں اتصال کے معنی بالکل نہیں ہو سکتے، اور قضیہ حملیہ کی تفسیر دو متصلہ سے نہیں کی جا سکتی، اس لیے قضیہ حملیہ کے موضوع ومحمول کی تعبیر میں جو شرطیہ کی عبارت اختیار کی گئی ہے، اس سے قضیہ کے موضوع میں تعمیم پیدا کرنا مقصود ہے، تا کہ قضیہ کے موضوع میں وہ افراد جو محقق ہیں، اور وہ افراد جو مقدر رہوں، دونوں داخل ہو جائیں، کیونکہ جب کل ج ب کہا جائے تو اس سے ذہن

فوراً اس طرف جاتا ہے کہ یہ حکم صرف ان افراد پر ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں، اس بناء پر تفسیر میں کلمہ شرط "لو،، لایا گیا تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ افراد مقدرہ بھی حکم میں داخل ہیں، کیونکہ کلمہ شرط محقق اور مقدر دونوں قسم کے افراد کے لیے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود جیسے دن کے وقت میں کہا جاتا ہے، اسی طرح رات کے وقت بھی بولا جاتا ہے۔

بعض حضرات نے میر صاحب کی اس تحقیق کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ یہ شارح پر گویا ایک اعتراض ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، بلکہ میر صاحب کی یہ تحقیق، اظہار حقیقت ہے، نہ کہ اعتراض، کیونکہ شارح نے شرح مطالع میں جو اس مقام کی تحقیق کی ہے، اس کا مفہوم بھی یہی ہے کہ اتصال مذکور کا اعتبار بحسب الظاہر ہے نہ کہ بحسب الحقیقۃ۔

بعض نسخوں میں سہو

متن کے بعض نسخوں میں کل مالو وجد کان ج کے بجائے کل مالو وجد وکان،، واو عاطفہ کے ساتھ ہے، یہ دو وجہ سے درست نہیں ہے:

(۱) کل مالو وجد یہ موضوع ہے اور ملزوم ہے، کان ج اس کا لازم ہے جیسا کہ صاحب کشف کے حوالہ سے اس کی تفسیر نقل کی گئی ہے، اور لازم وملزوم کے درمیان چونکہ کوئی حرف عطف نہیں ہوتا، اس لیے یہاں بھی "واو،، غلط ہے۔

(۲) کل مالو وجد شرط ہے، اور کان ج اس کی جزاء ہے، اور شرط وجزاء کے درمیان کوئی حرف عطف نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات اہل عربیہ سے بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ "لو،، شرط کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی اس کی شرط ہوگی اور وہ " کان ج،، ہے، اس کی جزاء فہو بحیث ...... نہیں ہو سکتی، یہ تو مبتدا کی خبر ہے۔

قضیہ خارجیہ کی تشریح

اگر کل ج ب بحسب الخارج ہو تو اسے قضیہ خارجیہ کہتے ہیں، شارح واما الثانی ...... سے اس کی تشریح ذکر کر رہے ہیں: ہر وہ فرد جو خارج میں ج ہو، وہ خارج میں ب بھی ہوگا، یہاں دو باتیں ہیں:

(۱) کل ج ب فی الخارج میں حکم صرف ان افراد پر ہوتا ہے، جو خارج میں موجود ہوں کیونکہ جو شی خارج میں کبھی بھی موجود نہ ہو، اس کا خارج میں ب ہونا محال ہے۔

(۲) ذات موضوع کا حکم کے وقت "وصف موضوع،، کے ساتھ متصف ہونا کوئی ضروری نہیں، اس کا اتصاف خواہ حکم کے وقت ہو، یا اس سے پہلے یا اس کے بعد، اس سے کوئی بحث نہیں۔

ماتن نے سواء کان اتصافہ الخ ...... سے درحقیقت بعض لوگوں کے اس گمان کو رد کر دیا جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیم یعنی ذات موضوع کا اتصاف باء یعنی وصف محمول کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے جب ذات موضوع جیمیت یعنی حکم کے وقت

وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو تو، یعنی ذات موضوع پر وصف محمول کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جب ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو، ورنہ بصورت دیگر حکم ثابت نہیں ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ ''ظن،، درست نہیں ہے کیونکہ وصف محمول کا حکم وصف موضوع پر نہیں ہوتا، بلکہ ذات موضوع پر ہوتا ہے، اس لیے حکم کے وقت ذات موضوع کا تحقق ضروری ہے، وصف موضوع پر چونکہ حکم کا دارومدار نہیں ہوتا اس لیے اس کا حکم کے وقت موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، مثلاً کل کاتب ضاحک میں ''ضحک،، کا حکم ذات کاتب پر ہے، وصف کاتب پر نہیں، لہذا ضحک کے حکم کی حالت میں ذات کاتب کا وصف کتابت کے ساتھ متصف ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا کسی نہ کسی وقت میں کتابت کے ساتھ متصف ہونا کافی ہے، اگر حکم کے وقت ذات موضوع کا وصف موضوع کے ساتھ اتصاف ضروری ہو تو پھر کل نائم مستیقظ صحیح نہیں ہوگا کیونکہ نوم کی حالت میں کوئی بیدار نہیں ہوتا بلکہ نوم اور یقظہ (بیداری) دو حالتوں میں ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ ذات موضوع کا حکم کے وقت وصف موضوع کے ساتھ متصف ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

معترض کہتا ہے کہ ماتن نے قضیہ کی دو قسمیں حقیقیہ اور خارجیہ کی ہیں، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ کچھ قضایا ایسے بھی ہیں، جن کے موضوعات ممتنع ہوتے ہیں، جیسے شریک الباری ممتنع، کل ممتنع معدوم...... تو ایسے قضایا کو نہ حقیقیہ کہا جاسکتا ہے نہ خارجیہ، حقیقیہ اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ قضیہ حقیقیہ میں حکم اگرچہ افراد مقدرہ پر بھی ہوتا ہے، مگر ''ممکنہ،، کی قید ملحوظ ہے، جبکہ ان قضایا میں افراد ممتنع ہوتے ہیں، اور خارجیہ اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ خارجیہ میں صرف ان افراد پر حکم ہوتا ہے جو خارج میں محقق ہوں، اور چونکہ ان قضایا میں افراد ممتنع ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ موجود فی الخارج نہیں ہوسکتے، حالانکہ فن کے قواعد تو عام ہوا کرتے ہیں جو اپنے تمام افراد کو شامل ہوتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو اقسام سے قضایا کو اُن میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ ان قضایا کا ضبط پیش نظر ہے جو علوم میں اکثر و بیشتر مستعمل ہوتے ہیں، یہ وہی قضایا ہوتے ہیں جن کا تعلق ان دو اعتباروں اور دو قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ ضرور وابستہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مناطقہ نے انہیں وضع کیا، ان کے احکام بیان کئے تاکہ ان سے استفادہ ہوسکے، رہے وہ قضایا جن کے موضوعات ممتنع ہیں، جن کا تعلق ان دو اعتباروں میں سے کسی کے ساتھ بھی نہیں ہے، ان کو نظر انداز کیا گیا، کیونکہ ایسے قضایا کی تعریفات اور ان کے احکام تک رسائی بہت مشکل امر ہے، انسانی طاقت سے باہر ہے، اور قواعد کی تعمیم بھی طاقت انسانی کے دائرے میں ہی ہوسکتی ہے، اور جو چیز انسان کی دسترس میں نہ ہو اس میں انسان معذور ہے۔

قال: وَالفرقُ بين الاعتبارينِ ظاهرٌ فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يُوجدْ شَئٌ من المُرَبَّعَاتِ في الخارجِ يصحُّ أنْ يقالَ كُلُّ مُربعٌ شكلٌ بالاعتبارِ الاوّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ ولو لم يوجد شئٌ من الاشكال في الخارجِ الاالمربعُ يصحُ أن يُّقَالَ كل شكلٍ مربعٌ بالاعتبارِ الثاني دُوْنَ الاولِ

دونوں اعتباروں میں فرق ظاہر ہے، اس لیے کہ مربعات میں سے کوئی شی اگر خارج میں موجود نہ ہو تو یہ

کہنا صحیح ہے کہ ہر مربع شکل ہے پہلے اعتبار سے نہ کہ دوسرے اعتبار سے، اور اگر خارج میں کوئی شکل نہ پائی جائے مربع کے سوا، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ ہر شکل مربع ہے، ثانی اعتبار سے نہ کہ پہلے اعتبار سے۔

اقول: قَدْ ظَهَرَ لَکَ مِمَّا بَيَّنَّاهُ أَنَّ الحقيقيةَ لَاتَسْتَدْعِيْ وُجُوْدَ الموضوعِ فِيْ الخارج بل يَجُوْزُ أن يكونَ موجوداً في الخارج وَأَنَّ لا يكونَ واذا كان موجوداً في الخارجِ فالحكمُ فيها لا يكونُ مقصوراًعلى الافرادِ الخارجيةِ بل يَتَنَا ولُها والافرادَ المقدرةَ الوجودِ بخلاف الخارجيةِ فانها تستدعِي وجودَ الموضوعِ في الخارجِ فالحكمُ فيها مقصورٌ على الافرادِ الخارجيةِ فالموضوعُ إن لم يكنْ موجوداًفقد يصدُقُ القضيةُ باعتبارِ الحقيقةِ دون الخارجِ كما اذا لم يكنْ شئيٌ من المُرَبَّعَاتِ موجوداً فِي الخارجِ يَصدُقُ بحسبِ الحقيقةِ كل مربعٍ شكلٌ أى كُلُّ مَالو وُجِدَ كان مربعاً فهو بحيثُ لو وُجِدَ كان شكلاً ولا يصدُقُ بحسبِ الخارجِ لعدمِ وجودِ المربعِ فِي الخارجِ على ما هو المفروضُ وإن كان الموضوعُ موجوداًلَمْ يخلو إما أن يكونَ الحكمُ مقصوراً على الافرادِ الخارجيةِ أو مُتَنَاوِلاًلها وللافرادِ المقدرةِ فان كان الحكمُ مقصوراً على الافرادِالخارجيةِ تصدق الكليةُ الخارجيةُ دونَ الكليةِ الحقيقيةِ كما اِذَاانْحَصَرَ الاشكالُ فِيْ الخارجِ فِيْ المربعِ فيصدُقُ كُلُّ شكلٍ مربعٌ بحسبِ الخارجِ وهو ظاهرٌ ولا يصدُقُ بحسبِ الحقيقةِ أى لا يصدق كُلُّ مالو وُجِدَ كان شكلاً فهو بحيث لو وُجِدَ كان مربعًا لِصِدْقِ قَولِنَا بعضُ مالو وُجِدَ كان شكلاً فهو بحيث لو وُجِدَ كان ليس بمربعٍ وإن كانَ الحكمُ متناولا لجميع الافرادِ المُحَقَّقَةِ والمُقَدَّرَةِ يصدقُ الكليتانِ معا كقولِنا كُلُّ انسانٍ حيوانٌ فإِذَنْ يكونُ بينهما خصوصٌ وعمومٌ من وجهٍ

اقول: ہم نے جو بیان کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ قضیہ حقیقیہ خارج میں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو یا موجود نہ ہو، اور جب وہ خارج میں موجود ہو تو اس میں صرف افراد خارجیہ پر حکم نہیں ہوتا بلکہ ان کو اور افراد مقدرہ کو (بھی) شامل ہوتا ہے، بخلاف خارجیہ کے کیونکہ وہ خارج میں وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور اس میں حکم افراد خارجیہ پر منحصر ہوتا ہے، لہذا موضوع اگر موجود نہ ہو تو قضیہ حقیقت کے اعتبار سے صادق ہوگا نہ کہ خارج کے لحاظ سے، جیسے جب مربعات میں سے کوئی شی خارج میں موجود نہ ہو تو حقیقت کے اعتبار سے کل مربع شکل صادق ہوگا، یعنی ہر وہ چیز جو موجود ہو کر مربع ہو تو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے شکل ہوگی، اور خارج کے اعتبار سے صادق نہ ہوگا، کیونکہ مفروض کے مطابق مربع کا وجود خارج میں نہیں ہے۔

اور اگر موضوع موجود ہوتو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حکم افراد خارجیہ پر منحصر ہوگا یا ان کو اور افراد مقدرہ کو شامل ہوگا، پس اگر افراد خارجیہ پر منحصر ہوتو کلیہ خارجیہ صادق ہوگا نہ کہ کلیہ حقیقیہ، جیسے جب خارج میں شکلیں مربع میں منحصر ہوں تو خارج کے اعتبار سے کل شکل مربع صادق ہوگا، جو ظاہر ہے، اور حقیقت کے اعتبار سے صادق نہ ہوگا، کیونکہ ہر وہ چیز جو موجود ہو کر شکل ہوتو وہ موجود ہونے کی حیثیت سے مربع ہوگی، کیونکہ بعض مالو وجد کان شکلا فہو بحیث لو وجد کان لیس بمربع صادق ہے، اور اگر حکم افراد محققہ و مقدرہ سب کو شامل ہوتو دونوں کلیہ صادق ہوں گے جیسے کل انسان حیوان، ان دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ کے درمیان نسبت

شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات گذر چکی ہے کہ قضیہ حقیقیہ خارج میں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، ہوتو، نہ ہوتو، دونوں صورتوں میں موضوع پر حکم ہوسکتا ہے، اور اگر قضیہ حقیقیہ کا موضوع خارج میں موجود ہوتو حکم صرف افراد خارجیہ پر ہی منحصر نہیں ہوتا بلکہ افراد خارجیہ اور مقدرہ دونوں پر ہوتا ہے، لیکن قضیہ خارجیہ میں ایسا نہیں ہوتا، وہ تو خارج میں وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، اور اس میں صرف افراد خارجیہ پر حکم ہوتا ہے، افراد مقدرہ پر حکم نہیں ہوتا، اس تمہید کے بعد فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ موضوع اگر خارج میں موجود نہ ہوتو صرف قضیہ حقیقیہ صادق ہوگا، قضیہ خارجیہ صادق نہیں ہوگا، جیسے فرض کریں کہ خارج میں مربعات میں سے کوئی شی موجود نہیں تو کل مربع شکل قضیہ حقیقیہ صادق ہوگا، قضیہ خارجیہ صادق نہ ہوگا، کیونکہ مفروض یہ ہے کہ خارج میں کوئی مربع موجود نہیں ہے، اور حقیقیہ اس لیے صادق ہے کہ وہ وجود موضوع کا خارج میں تقاضا نہیں کرتا، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا۔

اور اگر خارج میں موضوع موجود ہوتو اب دو صورتیں ہیں (۱) یا تو حکم صرف افراد خارجیہ پر ہوگا (۲) یا افراد خارجیہ اور مقدرہ دونوں کو شامل ہوگا، اگر صرف افراد خارجیہ پر حکم ہوتو قضیہ خارجیہ صادق ہوگا، قضیہ حقیقیہ صادق نہ ہوگا، جیسے فرض کریں کہ خارج میں تمام اشکال ایک مربع میں منحصر ہیں، تو کل شکل مربع بحسب الخارج درست ہوگا، یعنی قضیہ خارجیہ صادق ہوگا، لیکن کل شکل مربع بحسب الحقیقیہ "ای کل مالو وجد کان شکلا فهو بحيث لو وجد كان مربعا"، یہ صادق نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی نقیض سالبہ جزئیہ صادق ہے، اور وہ ہے بعض مالو وجد كان شكلا فهو بحيث لو وجد كان ليس بمربع، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے۔

اور اگر حکم افراد خارجیہ اور مقدرہ دونوں کو شامل ہوتو وہاں قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ دونوں صادق ہوں گے، جیسے کل انسان حیوان اس میں حیوانیت انسان کے موجودہ افراد کے لیے بھی ثابت ہے، اور ان کے لیے بھی جو قیامت تک پیدا ہوں گے، ابھی جو مقدر ہیں، یہ مادہ اجتماعیہ ہے۔

قال: وعلى هذا فقسِ المحصوراتِ الباقيةَ

اوراسی پر باقی محصورات کو قیاس کر لیجئے۔

اقول: لَمَّا عَرَفْتَ مفهومَ المُوجِبةِ الكليةِ أمْكَنَكَ أن تَعرِفَ مفهومَ باقي المحصوراتِ بالقياسِ عليه فان الحكمَ في الموجبةِ الجزئيةِ على بعضِ ماعليه الحكمُ فِي الموجبةِالكُلِّيَّةِ فَالامورُ المعتبرةُ ثَمَّهُ بحسبِ الكُلِّ معتبرةٌ ههنا بحسب البعضِ ومعنَى السَّالِبَةِ الكليةِ رفعُ الايجاب عن كل واحدٍ واحدٍ والسَّالِبَةُ الْجُزئِيَّةُ رفعُ الايجابِ عن بعضِ الاحادِ فكمَا اعْتُبِرَتِ الْموجبةُ الكليةُ بحسب الحقيقةِ والخارجِ كذلك تُعْتَبَرُ المحصوراتُ الاخرُ بالاعتبارينِ وقد تَقَدَّمَ الفرقُ بين الكليتينِ واما الفرقُ بين الجزئيتينِ فهو ان الجزئيةَ الحقيقيةَ اعمُّ مطلقًا مِنَ الخارجيةِ لان الايجابَ على بعضِ الافرادِالخارجيةِ اِيجابٌ على بعضِ الافرَادِ الحقيقيةِ مطلقًا بدونِ العكسِ وعلى هذايكونُ السَّالِبَةُ الكليةُ الخارجيةُ اعمَّ من السالبةِ الكليةِ الحقيقيةِ لأنَّ نقيضَ الاخصِّ اعمُّ من نقيضِ الاعمِ مطلقًا وبين السالبتينِ الجزئيتينِ مباينةٌ جزئيةٌ وذلك ظاهرٌ۔

اقول: جب آپ موجبہ کلیہ کا مفہوم جان چکے ہیں تو باقی محصورات کا مفہوم اسی پر قیاس کر کے معلوم کر سکتے ہیں، کیونکہ موجبہ جزئیہ میں حکم ان افراد کے بعض پر ہوتا ہے، جن پر موجبہ کلیہ میں حکم ہوتا ہے، تو جو اموراس (موجبہ کلیہ) میں بحسب الکل معتبر ہیں، وہ یہاں (موجبہ جزئیہ) میں بحسب البعض معتبر ہیں، اور سالبہ کلیہ کا معنی ہر ہر واحد سے رفع ایجاب ہے، اور سالبہ جزئیہ کا معنی بعض افراد سے رفع ایجاب ہے، تو جیسے موجبہ کلیہ کا حقیقت اور خارج دونوں لحاظ سے اعتبار کیا گیا ہے، اسی طرح دیگر محصورات کا دونوں اعتبار سے اعتبار کیا جائے گا، دوکلیوں کے درمیان تو فرق پہلے گذر چکا، جزئیتین میں فرق یہ ہے کہ جزئیہ حقیقیہ جزئیہ خارجیہ سے اعم مطلق ہے، کیونکہ بعض افراد خارجیہ پر ایجاب، بعض افراد حقیقیہ پر مطلقاً ایجاب ہے، عکس کے بغیر اور سالبہ کلیہ خارجیہ، سالبہ کلیہ حقیقیہ سے اعم ہوگا، اس لیے کہ اخص کی نقیض، اعم کی نقیض سے اعم مطلق ہوتی ہے، اور سالبتین جزئیتین کے درمیان مباینت جزئیہ ہے، اور یہ ظاہر ہے۔

موجبہ جزئیہ حقیقیہ وخارجیہ کے درمیان نسبت

شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ قال میں محصورات اربعہ میں سے موجبہ کلیہ کا مفہوم معلوم ہوگیا تو اسی پر قیاس کر کے باقی محصورات یعنی موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا مفہوم بھی معلوم ہوسکتا ہے، کیونکہ جن افراد پر موجبہ کلیہ میں حکم ہوتا ہے، انہیں میں سے بعض افراد پر موجبہ جزئیہ میں حکم ہوتا ہے، لہذا جن امور کا لحاظ موجبہ کلیہ بحسب

الحقیقہ والخارج میں کل افراد کے اعتبار سے ہوا ہے، انہیں امور کا لحاظ موجبہ جز ئیہ بحسب الحقیقہ والخارج میں بعض افراد کے اعتبار سے ہوگا۔

موجبہ جزئیہ حقیقیہ اور موجبہ جزئیہ خارجیہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، موجبہ جزئیہ حقیقیہ اعم مطلق ہے، اور خارجیہ اخص مطلق ہے، کیونکہ جب بعض افراد خارجیہ پر حکم صادق ہوگا تو وہاں موجبہ جزئیہ حقیقیہ اور خارجیہ دونوں صادق ہوں گے، بدون العکس، یعنی جب بعض افراد مقدرہ پر حکم صادق ہو تو وہاں صرف جزئیہ حقیقیہ صادق ہوگا، جزئیہ خارجیہ صادق نہ ہوگا۔

سالبہ کلیہ حقیقیہ وخارجیہ کے درمیان نسبت

موجبہ جزئیہ حقیقیہ وخارجیہ کے درمیان نسبت بیان کرنے کے بعد اب انکی نقیضین سالبہ کلیہ حقیقیہ و خارجیہ کے درمیان نسبت بیان کررہے ہیں، سالبہ کلیہ حقیقیہ اور سالبہ کلیہ خارجیہ کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، سالبہ کلیہ حقیقیہ اخص مطلق ہے، اور سالبہ کلیہ خارجیہ اعم مطلق ہے، کیونکہ اعم واخص مطلق کی نقیضین کے درمیان بھی اعم واخص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، مگر اعم کی نقیض اخص، اور اخص کی نقیض اعم ہو جاتی ہے، اور جزئیتین میں چونکہ موجبہ جزئیہ خارجیہ اخص مطلق ہے، اور موجبہ جزئیہ حقیقیہ اعم مطلق ہے، اس لیے ان کی نقیضین میں معاملہ اس کے برعکس ہو جائے گا، چنانچہ موجبہ جزئیہ خارجیہ جو کہ اخص مطلق ہے، اس کی نقیض سالبہ کلیہ خارجیہ اعم مطلق ہوگی، اور موجبہ جزئیہ حقیقیہ جو کہ اعم مطلق ہے، اس کی نقیض سالبہ کلیہ حقیقیہ اخص مطلق ہوگی، اب مطلب یہ ہو جائے گا کہ جو قضیہ حقیقیہ نہیں ہوگا، وہ خارجیہ بھی نہیں ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں یعنی جہاں قضیہ خارجیہ صادق نہ ہو، وہاں حقیقیہ کا سب ضروری نہیں، بلکہ وہ موجود ہوسکتا ہے۔

سالبہ جزئیہ حقیقیہ وخارجیہ کے درمیان نسبت

سالبہ جزئیہ حقیقیہ وخارجیہ کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے، کیونکہ ان دونوں کی نقیضین یعنی موجبہ کلیہ حقیقیہ، اور موجبہ کلیہ خارجیہ میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین میں تباین جزئی ہوتا ہے، تباین جزئی کا مفہوم تباین کلی اور عموم وخصوص من وجہ دونوں کو شامل وحاوی ہوتا ہے لیکن یہاں سالبتین کی نقیضین میں تباین جزئی صرف عموم وخصوص من وجہ کو شامل ہے، تباین کلی کا مفہوم یہاں نہیں ہے۔

چنانچہ اگر حکم بعض افراد مقدرہ اور خارجیہ دونوں سے مسلوب ہو تو وہاں سالبہ جزئیہ حقیقیہ وخارجیہ دونوں صادق ہوں گے، یہ مادہ اجتماعیہ ہوا، اور اگر ایسا مادہ ہو کہ جس میں صرف بعض افراد مقدرہ سے حکم مسلوب ہو، تو یہ سالبہ جزئیہ حقیقیہ ہے، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور اگر ایسا مادہ ہو کہ جس میں صرف بعض افراد خارجیہ سے حکم مسلوب ہو، تو یہ سالبہ جزئیہ خارجیہ ہے، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے۔

قال: البحثُ الثالثُ فِيْ العدول والتحصيلِ ، حرفُ السلبِ إن كان جزءً ا من الموضوعِ كقولنا اَللَّاحَيُّ جَمادٌ أومِنَ المحمولِ كقولنا الجمادُ لاعالمٌ أومنهما جميعًا سُمِّيَتِ القضيةُ معدولةً موجبةً كانت أو سالبةً وإن لم يكن جزءً لشيْيِ منهما سُمِّيَتْ محصّلةً اِنْ كانت موجبةً وبسيطةً اِنْ كانت سالبةً

بحث سوم عدول وتحصیل میں ہے، حرف سلب اگر موضوع کا جزء ہو، جیسے اللا حی جماد، یا محمول کا جزء ہو جیسے الجماد لا عالم، یا دونوں کا جزء ہو تو قضیہ کو ''معدولہ،، کہتے ہیں (چاہے) موجبہ ہو یا سالبہ، اور اگر ان میں سے کسی کا بھی جزء نہ ہو تو قضیہ کو ''محصلہ،، کہا جاتا ہے اگر موجبہ ہو، اور ''بسیطہ،، کہا جاتا ہے اگر سالبہ ہو۔

اقول: القضية اما معدولةٌ أو مُحَصَّلَةٌ لان حرفَ السلبِ اما ان يكونَ جزءً ا لشئي من الموضوعِ والمحمولِ أولا يكونَ فان كان جزءً ا إمَّا من الموضوعِ كقولنا اللاحيُّ جمادٌ اومن المحمولِ كقولنا الجمادُ لا عَالِمٌ أو منهما جميعًا كقولنا اللاحيُّ لا عا لم سُميتِ القضيةُ معدولةً موجبةً كانت او سالبةًاما الاولى فمعدولةُ الموضوعِ وأمَّا الثَّانِيَةُ فَمَعْدُولَةُ المحمولِ وأما الثَّالِثَةُ فمعدولةُ الطَّرفينِ وانما سُمِّيَتْ معدولةً لان حرفَ السلبِ كليس وغيرولا إنما وُضِعَتْ فِي الاصلِ للسلبِ والرفعِ فاذا جُعِلَ مع غيرِه كشئيٍ واحدٍ يَثْبُتُ له شئٌ او هو لِشئي او يُسلبُ عنه أو عن شئيٍ فقد عُدِلَ به عن مَوْضُوعِهِ الأَصْلِيِّ الى غيرِه وانما اورَدَ للاولى والثانيةِ مثالادون الثالثة لانه قد عُلِمَ من المَثالِ الاولِ الموضوعُ المعدولُ ومن المثالِ الثاني المحمولُ المعدولُ فقد عُلِمَ مثالُ معدولةِ الطرفين بجميعهما معًاوإن لم يكن حرفُ السلب جزءً ا الشئي من الموضوعِ والمحمولِ سميتِ القضيةُ مُحَصَّلةً سواءٌ كانت موجبةً أو سالبةً كقولنا زيدٌ كاتبٌ أوليسَ بِكَاتِبٍ ووجهُ التسميةِ اَنَّ حرفَ السَّلب اذا لَمْ يَكُنْ جزءً ا من طَرَفَيْها فكُلُّ واحدٍ مِّنَ الطَّرَفَيْنِ وجوديٌّ مُحَصَّلٌ وربما يُخَصَّصُ اسمُ المُحَصَّلَةِ بالموجبةِ وتُسمى السالبةُ بسيطةً لأنَّ البسيطةَ مالاجزءَ له وحرفُ السَّلْبِ وان كان موجوداً فيها الاانه ليس جزء اً من طرفيها وانما لم يَذْكُرَ لهما مثالًالان جميعَ الامثلةِ المذكورةِ في المباحث السابقة يصلُحُ ان يكونَ مثالالهما۔

اقول: قضیہ معدولہ ہے یا محصلہ، کیونکہ حرف سلب یا تو موضوع یا محمول میں سے کسی کا جزء ہوگا یا نہ ہوگا، اگر جزء ہو تو یا موضوع کا جزء ہوگا جیسے اللا حی جماد، یا محمول کا جزء ہوگا جیسے الجماد لا عالم، یا دونوں کا جزء ہوگا جیسے اللا حی لا عالم، تو قضیہ کا نام ''معدولہ،، رکھا جائے گا، موجبہ ہو یا سالبہ، اول معدولۃ الموضوع

ہے، دوم معدولۃ المحمول ہے، سوم معدولۃ الطرفین ہے، اور معدولہ نام اس لیے رکھا گیا کہ حرف سلب جیسے ''لیس،، غیر، اور ''لا،، دراصل سلب و رفع کے لیے موضوع ہیں، پس جب اس کو غیر کے ساتھ ملا کر شی واحد کے مثل قرار دیکر اس کے لیے کسی شی کو یا خود اس کو کسی شی آخر کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، یا اس سے کوئی شی سلب کی جاتی ہے، یا وہ کسی شی آخر سے سلب کیا جاتا ہے، تو اس کے اصلی موضوع سے غیر کی طرف عدول کیا گیا، اور ماتن نے پہلے اور دوسرے قضیہ کے مثال دی ہے نہ کہ تیسرے کی، اس واسطے کہ پہلی مثال سے موضوع کا معدول ہونا، اور دوسری مثال سے محمول کا معدول ہونا معلوم ہو گیا اور ان دونوں کے ملانے سے معدولۃ الطرفین کی مثال بھی معلوم ہو گئی۔

اور اگر حرف سلب موضوع و محمول میں سے کسی شی کا جزء نہ ہو تو قضیہ کو ''محصلہ،، کہا جاتا ہے، قضیہ موجبہ ہو یا سالبہ، جیسے ہمارا قول زید کاتب اور زید لیس بکاتب، اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب حرف سلب قضیہ کی طرفین میں سے کسی کا جزء نہیں ہے تو ہر طرف وجودی اور محصل ہوئی، اور بسا اوقات ''محصلہ،، نام کی تخصیص موجبہ کے ساتھ کی جاتی ہے، اور سالبہ کو بسیطہ کہتے ہیں، کیونکہ بسیطہ وہ ہے جس کا جزء نہ ہو، اور حرف سلب گو بسیطہ میں موجود ہے، مگر اس کی طرفین میں سے کسی کا جزء نہیں ہے، ماتن نے محصلہ اور بسیطہ کی مثال اس لیے ذکر نہیں کی کہ سابقہ مباحث میں جو مثالیں مذکور ہیں، وہ ان کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔

بحث سوم: معدولہ ومحصلہ میں

قضیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) معدولہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب مثلاً لیس یا غیر یا، لا، صرف موضوع کا یا صرف محمول کا یا موضوع و محمول دونوں کا جزء ہوتا ہے، اگر موضوع کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ الموضوع کہتے ہیں جیسے اللاحی جماد، اور محمول کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ المحمول کہتے ہیں جیسے الجماد لا عالم، اور موضوع و محمول دونوں کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ الطرفین کہتے ہیں، جیسے اللاحی لا عالم، یہ معدولہ کبھی موجبہ ہوتا ہے اور کبھی سالبہ، موجبہ کی مثالیں تو ابھی ذکر کی گئی ہیں، سالبہ معدولۃ الموضوع کی مثال: لیس اللاحی بعالم، سالبہ معدولۃ المحمول کی مثال: لیس العالم بلاحی، اور سالبہ معدولۃ الطرفین کی مثال: لیس اللاحی بلا عالم ماتن نے معدولۃ الطرفین کی مثال ذکر نہیں کی، کیونکہ معدولۃ الموضوع اور معدولۃ المحمول کی مثالوں سے اس کی مثال سمجھ میں آ جاتی ہے۔

وجہ تسمیہ: ان قضایا کو معدولہ اس لیے کہتے ہیں کہ حروف سوالب یعنی لیس، غیر اور لا، اصل میں تو سلب اور نفی کے لیے وضع کئے گئے ہیں، لیکن جب یہ حروف دوسرے لفظ کے ساتھ مل کر، لفظ واحد کی طرح ہو کر، ایسی حالت میں کر دیئے گئے کہ ان کے لیے کوئی شی ثابت کی جائے جیسے موجبہ معدولۃ الموضوع میں، ان کے لیے محمول ثابت کیا جاتا ہے، یا وہ خود دوسری شی کے لیے ثابت کئے جائیں جیسے موجبہ معدولۃ المحمول میں وہ موضوع کے لیے ثابت کئے

جاتے ہیں، یا ان سے کوئی شی سلب کی جائے جیسے سالبہ معدولۃ الموضوع میں محمول ان سے سلب کیا جاتا ہے، یا وہ خود دوسری شی یعنی موضوع سے سلب کئے جائیں جیسے سالبہ معدولۃ المحمول میں ہوتا ہے، تو گویا یہ حروف اپنے اصلی معنی موضوع لہ سے ہٹا دیئے گئے، تو حقیقت میں معدول حرف سلب ہے، لیکن قضیہ چونکہ حرف سلب معدول پر مشتمل ہے اس لیے پورے قضیہ کا نام ہی معدولہ رکھ دیا تسمیۃ الکل باسم الجزء کے طور پر۔

(۲) محصلہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب موضوع اور محمول میں سے کسی کا جزء نہیں ہوتا، چاہے موجبہ ہو یا سالبہ جیسے زید کاتب، زید لیس بکاتب۔

وجہ تسمیہ: اس میں حرف سلب چونکہ موضوع اور محمول کا جزء نہیں ہے، اس لیے قضیہ کا ہر جزء اپنی اصل یعنی وجودی اور حاصل رہا، جیسے زید کاتب میں زید اور کاتب دونوں جزء وجودی ہیں، اس لیے اس قضیہ کو تسمیۃ الکل بحال الجزء کے طور پر محصلہ کہتے ہیں، البتہ قضیہ غیر معدولہ جو کہ ''سالبہ،، ہو، اس کو ''بسیطہ،، کہتے ہیں جیسے زید لیس بکاتب، اس کو بسیطہ اس لیے کہتے ہیں کہ ''بسیطہ،، کا معنی ہے کہ جس کا کوئی جز ء نہ ہو، اور قضیہ سالبہ غیر معدولہ میں بھی چونکہ حرف سلب طرفین میں سے کسی کا جزء نہیں ہوتا، اس لیے اس کو بھی بسیطہ کہہ دیا جاتا ہے، اور غیر معدولہ جو موجبہ ہو اس کو ''محصلہ،، کہا جاتا ہے، شارح فرماتے ہیں محصلہ اور بسیط کی مثالیں ماتن نے ذکر نہیں کیں، اس لیے کہ سابقہ مباحث میں جو مثالیں گذر چکی ہیں، وہ ان کی مثالیں بن سکتی ہیں۔

قال: والاعتبارُ بایجابِ القضیةِ و سلبِها بِالنِّسبةِ الثُّبُوتِیَّةِ و السَّلْبِیَّةِ لا بطرَفَیِ القضیةِ فان قولَنا کلُ مالیس بحيٍ فهو لا عَالِمٌ موجبةٌ مَعَ أنَّ طرفیها عَدَمِیَّانِ وقولنا اللاشئی من المتحرکِ بِسَاکنٍ سالبةٌ مَعَ أنَّ طرفیها وُجُودِیَّانِ

اور اعتبار قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے میں نسبت ثبوتی اور سلبی کا ہے، نہ کہ قضیہ کی طرفین کا، چنانچہ ہمارا قول کل مالیس بحي فهو لا عالم موجبہ ہے، حالانکہ اس کی دونوں طرفین عدمی ہیں، اور ہمارا قول لاشی من المتحرک بساکن سالبہ ہے، حالانکہ اس کی طرفین وجودی ہیں۔

اقول: ربما یَذْهَبُ الوهمُ الی ان کُلَّ قضیةٍ تشتملُ علی حرفِ السلبِ تکونُ سالبةً ولَمَّا ذَکَرَ أنَّ القضیةَ المعدولةَ مشتملةٌ علی حرفِ السَّلْبِ ومَعَ ذلک قد تکونُ موجبةً وقد تکونُ سالبةً ذُکِرَ معنیَ الایجابِ والسلبِ حتی یَرْتفعَ الاشتباهُ فقد عرفتَ ان الایجابَ هوایقاعُ النسبةِ والسلبُ هو رفعُها فالعبرةُ فی کون القضیةِ موجبةً وسالبةً بایقاعِ النسبةِ ورفعِها لابطرفیها فمتی کانت النسبةُ واقعةً کانت القضیةُ موجبةً وإن کان طرَفَاهَا عَدَمِیَّیْنِ کقولنا کل ما لیس بحَیٍّ فهو لا عَالِمٌ فان الحکمَ فیها بثبوت اللاعالِمِیَّةِ لِکُلِّ ما صدقَ علیه انه لیس بحَیٍّ فتکونُ موجبةً وإنِ اشْتَمَلَ طرَفَا ها علی حرفِ السلبِ ومتی کانت النسبةُ مرفوعةً فهی سالبةٌ وإنْ کان

طَرفَاهُ وُجُودِيَّينِ كقولنا لاشئَ من المتحركِ بساكنٍ فان الحكمَ فيها بسلبِ الساكن عن كلِ ما صَدَق عليه المتحركُ فتكون سالبةً وإن لم يكن في شئٍ من طَرَفَيْهَا سَلْبٌ فليس الالتفاتُ في الايجابِ والسلبِ الى الاطرافِ بل إلى النِّسبَةِ

اقول: بسا اوقات ذہن اس طرف جاتا ہے کہ ہر وہ قضیہ جو حرف سلب پر مشتمل ہو، وہ سالبہ ہے، اور جب ماتن نے ذکر کیا ہے کہ قضیہ معدولہ حرف سلب پر مشتمل ہے، اس کے باوجود کبھی موجبہ ہوتا ہے اور کبھی سالبہ، تو اس نے ایجاب وسلب کے معنی بتا دیئے تاکہ اشتباہ مرتفع ہو جائے، آپ یہ جان چکے ہیں کہ ایجاب نسبت کا ایقاع ہے، اور سلب نسبت کا رفع ہے، پس قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے میں صرف نسبت کے ایقاع اور اس کے رفع کا اعتبار ہے نہ کہ اس کی طرفین کا، لہذا جب نسبت واقع ہو تو قضیہ موجبہ ہوگا، اگر چہ اس کی طرفین عدمی ہوں جیسے ہمارا قول كل ماليس بحي فهو لا عالم، کیونکہ اس میں لاعالمیت کے ثبوت کا حکم ہر اس فرد کے لیے ہے، جس پر لاحی ہونا صادق ہے، تو یہ موجبہ ہوگا اگر چہ اس کی طرفین حرف سلب پر مشتمل ہیں، اور جب نسبت مرفوع ہو تو قضیہ سالبہ ہوگا گو اس کی طرفین وجودی ہوں جیسے لاشی من المتحرک بساکن کیونکہ اس میں ہر اس فرد سے سلب ساکن کا حکم ہے، جس پر متحرک صادق ہو تو یہ سالبہ ہوگا اگر چہ اس کی طرفین میں سے کسی میں بھی سلب نہیں ہے، پس ایجاب و سلب میں اطراف کا کوئی لحاظ نہیں بلکہ نسبت کا اعتبار ہے۔

قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا دارومدار

شارح فرماتے ہیں کہ کسی کو یہ وہم ہوسکتا ہے کہ ہر وہ قضیہ جو حرف سلب پر مشتمل ہو تو وہ سالبہ ہوگا، جبکہ قضیہ معدولہ تو حرف سلب پر مشتمل ہونے کے باوجود کبھی موجبہ ہوتا ہے اور کبھی سالبہ، اس لیے ماتن نے صراحت کردی کہ قضیہ کے موجبہ یا سالبہ ہونے کا دارومدار موضوع ومحمول کے مفہوم کے وجودی یا عدمی ہونے پر نہیں بلکہ نسبت کے ثبوتی یا سلبی ہونے کا اعتبار ہے، اگر ایک قضیہ ایسا ہے کہ اس میں نسبت کا ایجاب اور اس کے ثبوت کا حکم ہے تو وہ قضیہ موجبہ ہوگا اگر چہ قضیہ کے طرفین حرف سلب پر ہی مشتمل ہوں جیسے كل ماليس بحي فهو لا عالم یہ موجبہ ہے اگر چہ اس کی طرفین حروف سلب پر مشتمل ہیں کیونکہ اس میں ''لاعالم،، کا ''لیس بحی،، کے لیے اثبات کا حکم ہے اور اگر قضیہ میں نسبت کا سلب، رفع اور اس کا انتزاع ہو تو وہ قضیہ سالبہ ہے اگر چہ اس کی طرفین وجودی ہوں، جیسے لاشی من المتحرک بساکن اس میں سکون متحرک کے ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اگر چہ قضیہ کی طرفین ''متحرک،، اور ''ساکن،، دونوں وجودی ہیں، اس کے باوجود یہ قضیہ سالبہ ہے، تو حاصل یہ ہے کہ قضیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا دارومدار ''نسبت،، پر ہے نہ کہ قضیہ کی طرفین کا، نسبت اگر ایجابی ہو تو قضیہ موجبہ ہوگا اور اگر سلبی ہو تو قضیہ سالبہ ہوگا۔

قال: وَالسَّالِبَةُ البسيطةُ أعمُّ مِنَ الموجبةِ المعدولةِ المحمولِ لصدقِ السَّلبِ عِنْدَ عدمِ الموضوعِ دونَ الايجابِ فإن الايجَابَ لا يَصِحُّ اِلَّاعلى موجودٍ مُحَقَّقٍ كما فِي الخارجيةِ الموضوعِ أو بِمُقَدَّرٍ كما فی الحقيقةِ الموضوعِ أما إذا كان الموضوعُ موجوداً فإنهما متلازمانِ والفرقُ بينهما فی اللفظ أمَّا فِیْ الثُّلاثِيَّةِ فَالْقَضِيَّةُ موجبة اْن قُدِّمَتِ الرابطةُ على حرفِ السلبِ وسالبةٌ إن اُخِّرَتُ عنها واما فی الثُّنَائِيَّةِ فَبِالنِّيَّةِ أو بالاصطلاحِ على تخصيصِ لفظِ غيرِ أو، لا، بالايجابِ العدولِ ولفظ ليس بالسلبِ البَسِيْطِ وبِالْعَكْسِ۔

اور سالبہ بسیطہ موجبہ معدولۃ المحمول سے اعم ہے کیونکہ سلب عدم موضوع کے وقت بھی صادق ہوتا ہے نہ کہ ایجاب، کیونکہ ایجاب صحیح نہیں مگر موجود محقق پر جیسے خارجیۃ الموضوع میں ہوتا ہے، یا موجود مقدر پر جیسے حقیقیۃ الموضوع میں ہوتا ہے، اور جب موضوع موجود ہو تو بسیطہ اور معدولہ دونوں متلازم ہیں، رہا ان میں لفظی فرق تو ثلاثیہ میں قضیہ موجبہ ہوگا اگر رابطہ حرف سلب پر مقدم ہو، اور سالبہ ہوگا اگر رابطہ حرف سلب سے موخر ہو، اور ثنائیہ میں فرق نیت سے ہوگا یا لفظ غیر اور لا کو موجبہ معدولہ کے ساتھ اور لفظ لیس کو سالبہ بسیطہ کے ساتھ خاص کرنے کی اصطلاح کے ذریعہ سے ہوگا یا اس کے برعکس۔

اقول: ولقائل أن يَّقولَ العدولُ كما يكونُ فِي جانبِ المحمولِ كذلك يكونُ فِي جانبِ الموضوعِ على مابَيَّنَهُ فحينَ ما شَرَعَ فی الاحكامِ فَلِمَ خَصَّصَ كلامَهُ بالعدولِ فی المحمولِ ثم اِنَّ المُحَصَّلاتِ والمعدولاتِ المحمولاتِ كثيرةٌ فماالوجهُ فی تخصيص السالبةِ البسيطةِ والموجبةِ المعدولةِ المحمولِ بالذِّكرِ فنقول أمَّا وجهُ التخصيصِ فی الاولِ فهو أنَّ المُعْتَبَرَ فِي الفَنِّ مِن العدولِ مَا فِي جانب المحمولِ وذلك لأنَّك قد حَقَّقْتَ أنَّ مناطَ الْحُكْمِ ذاتُ الموضوعِ ووصفُ المحمولِ ولا خفاءَ فِي أنَّ الحكمَ على الشَّيِ بالامورِ الو جوديَّةِ يُخالِفُ الحكمَ عليه بالامورِ العدميةِ فاختلافُ القضيةِ بالعدولِ والتحصيلِ فی المحمولِ يُؤَثِّرُفی مَفْهُوْمِهَا بخلافِ العدولِ والتحصيلِ فِي وصفِ الموضوعِ فإنَهُ لا يُؤَثِّرُفِی مفهومِ القضيةِ لأنَّ العدولَ والتحصيلَ إنما يكونُ فِي مفهومِ الموضوعِ وهو غيرُ المحكومِ عليه لأنَّ المحكومَ عليه عبارةٌ عن ذات الموضوعِ والحكمُ على الشئِ لايختلفُ باختلافِ العباراتِ عنه

واما وجهُ التخصيصِ فی الثانی فلانَّ اعتبارَ العدولِ والتحصيلِ فی المحمول يُرَبِّعُ القسمةَ لان حرفَ السلبِ انكان جزءاً من المحمول فالقضيةُ معدولةٌ

وَإلَّافَـمُحَصَّلَةٌ كيف ماكان الموضوعُ وايًّا مَّاكان فهى إمَّا موجبةٌ أو سالبةٌ فههنا أربعُ قضايا موجبةٌ محصلةٌ كقولنا زيدٌ كاتبٌ و سالبةٌ محصلةٌ كقولنا زيدٌ ليس بكاتِبٍ وموجبةٌ معدولةٌ كقولنا زيدٌ لاكاتبٌ وسالبةٌ معدولةٌ كقولنا زيدٌ ليس بِلَاكاتِبٍ ولاالتباسَ بين القضيتين من هذه القضا يا الا بين السالبةِ المحصلةِ والموجبةِ المعدولةِ المحمولِ أمَّا بينَ الموجبةِ المحصلةِ والسالبةِ المحصلةِ فَلِعَدَمِ حَرفِ السَّلْبِ فِى الموجبةِ ووجودِه فِى السالبةِ وأمَّا بين الموجبة المحصلةِ والموجبةِ المعدولةِ فلوجودِ حَرفِ السَّلْبِ فِي المعدولةِ دونَ المحصَّلَةِ وأمَّا بين الموجبةِ المحصلةِ والسالبةِ المعدولةِ فلو جُودِ حر فَي السلبِ فِى السالبةِ المعدولةِ بخلافِ الموجبةِ المحصلةِ واما بين السالبةِ المحصلةِ المعدولةِ فلوجودِ حرفي السلبِ فى السالبةِ المعدولةِ و حرفٌ واحدٌ فِى السالبةِ المحصلةِ واما بين الموجبةِ المعدولةِ والسالبةِ المعدولةِ فلو جُودِ حرفٍ واحدٍ فى الايجابِ وحرفينِ فِى السلبِ واما السَّالِبَةُ المحصلةُ والموجبةُ المعدولةُ المحمولِ فبينهما التباسٌ من حيث أنَّ حرفَ السلبِ الموجودَ فيهما واحدٌ فاذا قِيْلَ زيدٌ ليس بكاتبٍ فلايُعلَمُ أنَّهَا موجبةٌ معدولةٌ أوسالبةٌ بسيطةٌ فلهذا خصَّصَهما بالذِّكرِ من بين القضايا

والفرقُ بينهما معنوىٌّ ولفظىٌّ اما المعنوىُّ فهو اَنَّ السالبةَ البسيطةَ اعمُّ من الموجبة المعدولةِ المحمولِ لأنَّه متى صَدَقَتِ الموجبةُ المعدولةُ المحمول صَدَقَتِ السالبةُ البسيطةُ ولا يَنْعَكِسُ أمَّا الأوَّلُ فلانه متى ثَبَتَ اللاباءُ لِجَ يَصْدَقُ سلبُ الباءِ عنه فإنَّه لو لم يصدُقْ سلبُ الباءِ عنه ثبتَ لهُ الباءُ فيكونُ الباءُ وَاللاباءُ ثَابتَيْنِ له وهو اجتماعُ النقيضينِ وأما الثانى وهوأنّه لا يَلزمُ من صِدقِ السالبةِ البسيطةِ صدقُ الموجبة المعدولةِ المحمولِ فلانَّ الايجابَ لا يصِحُّ عَلى المعدومِ ضرورةَ اَنّ ايجابَ الشئي لغيره فرعٌ على وجودِ المُثبَتِ له بخلافِ السلبِ فإن الايجابَ لمالم يصدُقْ على المعدوماتِ صَحَّ السلبُ عنها بالضرورةِ فيجوزُ أن يكونَ الموضوعُ معدوماً وح يصدُقُ السلبُ البسيطُ ولا يصدُقُ الايجابُ المعدولُ كما انه يصدُقُ قولُنا شريكُ البارى ليس بِبَصِيرٍولايصدُقُ شريكُ البارى غيرَ بصيرٍ لأنَّ معنى الأوَّلِ سلبُ البصرِ عن شريكِ البارِى ولما كان الموضوعُ معدوماً صدقَ سلبُ كُلِّ مفهومٍ عنه ومعنى الثانى أنَّ عدمَ البصرثابتٌ لشريكِ البارى فلابُدَّ أن يَّكونَ موجوداً فِى نفسِهٖ حتى يُمكِنَ ثبوتُ شئي له وهو مُمْتَنِعُ الوجودِ لا يقال لو صَدَقَ السلبُ عند عَدَمِ الموضوعِ لَمْ يَكُنْ بينِ الموجبةِ الكليةِ والسالبةِ الجزئية تَنَاقُضٌ لأنَّهُمَا قد تَجْتَمِعَانِ

علی الصّدقِ ح فَإنَّ من الجائزِ إثباتُ المحمولِ لِجَمِيعِ الافرادِ الموجودةِ وسلبُه عن بعضِ الافرادِ المعدومةِ لأنَّا نقولُ الحكمُ فِي السَّالِبَةِ على الافرادِ الموجودةِ كما أنَّ الحكمَ فِي الْمُوْجِبَةِ على الافرادِ الموجودةِ إلَّاأنَّ صِدْقَ السَّلْبِ لايَتَوَقَّفُ على وجوْدِ الا فرادِ وصدقَ الايجابِ يتوقفُ عليه فان معنى الموجبةِ الكليةِ أنَّ جميعَ افراد ج الموجودةِ يَثْبُتُ له ب وَلا شكَّ أنَّهَا إنَّما يَصْدُقُ إذا كانت افرادُ ج موجودةً و معنى السَّالبةِ أنَّهُ ليس كذلكَ أى كلُّ واحدٍ من الافرادِالموجودةِ لج ليس يَثْبُتُ له بَ وَ يَصْدُقُ هذا المعنى تارةً بان لَّا يَكونَ شئٌ من الافرادِ موجوداً وأخرٰى بأن يكونَ موجودةً ويثبتُ اللاباءُ لها وعند ذلكَ يتحقَّقُ التَّناقُضُ جزماً وأمَّا قوله فان الايجابَ لا يصِحُّ الاعلى موجودٍ مُحَقَّقٍ كما فِي الخارجيَّةِ الموضوعِ أو مقدَّرٍ كما فِي الحَقِيْقِيَّةِ الموضوعِ فلادَخْلَ له فى بيانِ الفرقِ إذيكفىْ فيه أنَّ الايجابَ يَستدْعِىْ وجودَ الموضوعِ دونَ السَّلْبِ

وأمَّا أنَّ الموضوعَ موجودٌ فِي الخارجِ مُحَقَّقاً و مقدرًافلاحاجةَ اليه فكانه جوابُ سوالٍ يُذْكَرُ ههنا ويقال إنْ عَنَيْتُم بقولِكم الايجابُ يستدعى وجودَالموضوعِ اَنَّ الايجابَ يستدعى وجودَ الموضوعِ فِيْ الخارجِ فلايَصْدُقُ الموجبةُ الحقَيقيةُ اصلاً لان الحكمَ فيها ليس مقصوراً على الموضوعاتِ الموجودةِ فى الخارجِ وإنْ عنيتم به أنَّ الايجابَ يَسْتَدْعِيْ مُطْلَقَ الموجودِ فالسالبةُ ايضً تستدعى مُطْلَقَ الوجودِ لان المحكومَ عليه لا بُدَّ ان يكون متصوراًبوجهٍ مَّا وإن كان الحكمُ بالسلبِ فلا فَرْقَ بين الموجبةِ والسَّالبةِ فى ذلكَ فاجابَ بأنَّ كلا مَنا ليس إلَّا فِي القضيةِ الخارجيةِ والحقيقيةِ لا فى مطلقِ القضيةِ على ما سَبَقَتِ الاشارةُ إليه فالمراد بقولِنا الايجابُ يستدعى وجودَ الموضوعِ أنَّ الموجبةَ إن كانت خارجيةً يَجبُ أن يكونَ موضوعُها موجودًا فى الخارجِ محققاًوان كانت حقيقيةً يَجبُ أن يكون موضوعُها مُقَدَّرَالوجودِ فى الخارجِ والسَّالِبَةُ لا تستدعى وجودَ الموضوعِ على ذلكَ التفصيلِ فَظَهَرَ الفَرْقُ وَانْدَ فَعَ الا شكالُ و ذلكَ كُلُّهُ إذا لم يكن الموضوعُ موجودًا وأمَّا إذا كان موجودًافا لموجبةُ المعدولةُ المحمولِ والسالبةُ البسيطةُ متلا زمتان لأن ج الموجودَ إذا سُلِبَ عنه الباءُ يثبتُ له اللَّاباءُ وبِالْعَكْسِ هذا هو الكلامُ فِيْ الفرقِ المعنوىِّ وأمَّا اللفظىُّ فهو أنَّ القضيةَ إمَّا أن تكونَ ثَلاثِيَةً أو ثنائيةً فإنْ كانت ثلاثيةً فالرابطة فيها إمَّا أنْ تكونَ متقدمةً على حرفِ السَّلْبِ أومتاخرةً عنها فان تَقَدَّمَتِ الرَّابطةُ كقولنا زيدٌ هو ليس بكاتبٍ تكون ح موجبةً لأنَّ من شانِ الرابطةِ ان

تَرْبِطَ ما بعدَهابِمَا قبلها فهناک ربطُ السلبِ وربطُ السلبِ ایجابٌ وإنْ تاخرتْ من حرفِ السلبِ کقولنا زیدٌ لیس هو بکاتبٍ کانت سالبةً لان منِ شانِ حرفِ السلب إن یَرْفَعَ مابعدها عما قبلها فهناک سلبُ الربطِ فیکون القضیةُ سالبةً وانکانت ثنائیةً فالفرقُ انما یکون من وجهین احدُهما بالنیة بأن یَنْوِیُ أمَّا ربطَ السلبِ أوسلبَ الربطِ و ثانیهما بالاصطلاحِ علی تخصیصِ بعضِ الالفاظِ بالایجابِ کلفظِ غیرَ ولاوبعضُها بِالسَّلْبِ کلیس فاذَاقِیْلَ زَیدٌ غیرُ کاتبٍ اولا کاتبٌ کانت موجبةً وإذا قیل زیدٌ لیس بکاتبٍ کانت سالبةً

اقول: کوئی قائل کہہ سکتا ہے کہ عدول جس طرح جانب محمول میں ہوتا ہے، اسی طرح جانب موضوع میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ ماتن نے بیان کیا ہے، تو احکام شروع کرتے وقت معدولۃ المحمول کے ذکر کی کیوں تخصیص کی؟ نیز محصلات اور معدولات المحمول تو بہت ہیں، پھر سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول ہی کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ پہلی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ فن میں وہی عدول معتبر ہے جو جانب محمول میں ہو، کیونکہ آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ حکم کا دارومدار ذات موضوع اور وصف محمول ہے، اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ کسی شی پر امور وجودیہ سے حکم لگانا اسی شی پر امور عدمیہ سے حکم لگانے کے مخالف ہوتا ہے، تو محمول میں عدول وتحصیل سے قضیہ کا اختلاف اس کے مفہوم میں موثر ہوتا ہے بخلاف وصف موضوع میں عدول وتحصیل کے، کیونکہ یہ قضیہ کے مفہوم میں اثر نہیں کرتا، کیونکہ عدول وتحصیل موضوع کے مفہوم میں ہوگا، اور وہ محکوم علیہ نہیں ہے، کیونکہ محکوم علیہ تو ذات موضوع کا نام ہے، اور کسی شی پر حکم عبارات کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتا، اور تخصیص ثانی کی وجہ یہ ہے کہ محمول میں عدول وتحصیل کا اعتبار قضیہ کی چار قسمیں کر دیتا ہے، کیونکہ حرف سلب اگر محمول کا جزء ہو تو قضیہ معدولہ ہے ورنہ محصلہ، موضوع جو بھی ہو، پھر قضیہ معدولہ ہو یا محصلہ بہر حال موجبہ ہوگا یا سالبہ، تو یہاں چار قضیے ہیں موجبہ محصلہ جیسے زید کاتب، سالبہ محصلہ جیسے زید لیس بکاتب، موجبہ معدولہ جیسے زید لا کاتب، سالبہ معدولہ جیسے زید لیس بلا کاتب، اب ان قضایا میں سے کسی میں التباس نہیں سوائے سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے، موجبہ محصلہ اور سالبہ محصلہ میں التباس کا نہ ہونا اس لیے ہے کہ موجبہ میں حرف سلب نہیں اور سالبہ میں ہے، اور موجبہ محصلہ اور موجبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ معدولہ میں حرف سلب ہے اور موجبہ محصلہ میں نہیں ہے، موجبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں بخلاف موجبہ محصلہ کے (کہ اس میں بالکل حرف سلب نہیں) اور سالبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں اور سالبہ محصلہ میں ایک ہے، اور موجبہ معدولہ اور سالبہ معدولہ میں اس لیے التباس نہیں کہ موجبہ میں ایک حرف سلب ہے اور سالبہ میں دو ہیں، اور سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں التباس ہے کیونکہ ان دونوں میں

ایک ایک حرف سلب ہے، چنانچہ جب زید لیس بکاتب کہا جائے تو معلوم نہیں ہوتا کہ یہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے یا سالبہ بسیطہ ہے، اسی لیے ماتن نے قضایا میں سے ان دونوں کے ذکر کی تخصیص کی ہے۔

اور ان دونوں میں معنوی اور لفظی فرق ہے، معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ، موجبہ معدولۃ المحمول سے اعم ہے، کیونکہ جب موجبہ معدولۃ المحمول صادق ہوگا تو سالبہ بسیطہ بھی صادق ہوگا لیکن اس کا عکس نہیں، بہر حال اول تو اس لیے کہ جب ج کے لیے لا باء ثابت ہو تو اس سے باء کا سلب بھی صادق ہوگا، کیونکہ اگر اس سے باء کا سلب صادق نہ ہو تو اس کے لیے باء ثابت ہوگی، اب اس کے لیے باء اور لا باء دونوں ثابت ہونگی، اور یہ اجتماع نقیضین ہے، اور ثانی اور وہ یہ کہ سالبہ بسیطہ کے صدق سے موجبہ معدولۃ المحمول کا صدق لازم نہیں آتا، تو وہ اس لیے کہ ایجاب، معدوم پر صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی شی کا اس کے غیر کے لیے ایجاب واثبات مثبت لہ کے وجود کی فرع ہے، بخلاف سلب کے کیونکہ جب معدومات پر ایجاب صادق نہیں تو بالضرورہ ان سے سلب صحیح ہوگا، پس موضوع کا معدوم ہونا جائز ہے، اور اس وقت سالبہ بسیطہ صادق ہوگا اور موجبہ معدولہ صادق نہ ہوگا، اور جیسے ''شریک الباری لیس ببصیر،، صادق ہے اور شریک الباری غیر بصیر صادق نہیں، کیونکہ اول کا معنی شریک الباری سے بصر کا سلب ہونا ہے، اور جب موضوع معدوم ہے تو اس سے ہر مفہوم کا سلب صادق ہوگا، اور ثانی کا معنی یہ ہے کہ شریک باری کے لیے عدم بصر ثابت ہے، لہذا شریک باری کا فی نفسہ موجود ہونا ضروری ہے تا کہ اس کے لیے کسی دوسری شی کا ثبوت ممکن ہو حالانکہ وہ (شریک باری) ممتنع الوجود ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ اگر عدم موضوع کے وقت سلب صادق ہو تو موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ میں کوئی تناقض نہ ہوگا، اس لیے کہ اس وقت یہ دونوں صدق میں جمع ہو جائیں گے، کیونکہ تمام افراد موجودہ کے لیے محمول کا اثبات، اور بعض افراد معدومہ سے محمول کا سلب جائز ہے؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ سالبہ میں حکم افراد موجودہ پر ہے جیسے موجبہ میں افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے مگر سلب کا صدق افراد کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا، اور ایجاب کا صدق وجود افراد پر موقوف ہوتا ہے، کیونکہ موجبہ کلیہ کا معنی یہ ہے کہ ج کے تمام افراد موجودہ کے لیے ب ثابت ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ معنی اسی وقت صادق ہوگا کہ جب ج کے افراد موجود ہوں، اور سالبہ کا معنی یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے یعنی ج کے افراد موجودہ سے ہر واحد کے لیے ب ثابت نہیں، اور اس معنی کا صدق کبھی تو اس طور سے ہوتا ہے کہ افراد میں سے کوئی شی موجود نہ ہو، اور کبھی اس طور سے ہوتا ہے کہ افراد موجود ہوں، اور ان کے لیے لا باء ثابت ہو، اور اس وقت یقیناً تناقض متحقق ہوگا۔

اور ماتن کے قول: فان الایجاب لایصح الاعلی وجود محقق...... کا فرق کے بیان میں کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ اس کے متعلق اتنا کافی ہے کہ ایجاب وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے نہ کہ سلب، اور رہی یہ بات

کہ خارج میں موضوع حقیقۃً یا تقدیرا موجود ہوتو اس کی کوئی ضرورت نہیں، تو گویا یہ قول ایک سوال کا جواب ہے جو یہاں ذکر کیا جاتا ہے، کہ ''الایجاب یستدعی وجود الموضوع،، سے آپ کی اگر مراد یہ ہے کہ ایجاب خارج میں وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، تب تو موجبہ حقیقیہ ہرگز صادق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں حکم موضوعات موجودہ فی الخارج پر منحصر نہیں ہے، اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ ایجاب ''مطلق وجود،، کا تقاضا کرتا ہے تو سالبہ بھی مطلق وجود کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ محکوم علیہ کا بوجہ ما متصور ہونا ضروری ہے، اگر چہ حکم سلب کے ساتھ ہو، اس سلسلہ میں موجبہ اور سالبہ میں کوئی فرق نہیں ہے، پس ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہماری گفتگو قضیہ خارجیہ اور حقیقیہ میں ہے نہ کہ مطلق قضیہ میں، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے، پس ''الایجاب یستدعی وجود الموضوع،، سے مراد یہ ہے کہ موجبہ اگر خارجیہ ہوتو اس کے موضوع کا خارج میں موجود محقق ہونا ضروری ہے، اور اگر حقیقیہ ہوتو اس کے موضوع کا خارج میں مقدرۃ الوجود ہونا ضروری ہے، اور سالبہ اس تفصیل پر وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، پس فرق ظاہر ہوگیا، اور اشکال بھی ختم ہوگیا، یہ فرق اس وقت ہے جب موضوع موجود نہ ہو، اور جب موضوع موجود ہوتو موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ دونوں متلازم ہیں کیونکہ ''موجود ج،، سے جب ب کا سلب ہوتو اس کے لیے لا باء ثابت ہوگا وبالعکس، یہ کلام فرق معنوی میں ہے۔

اور لفظی فرق یہ ہے کہ قضیہ ثلاثیہ ہوگا یا ثنائیہ، اگر ثلاثیہ ہوتو اس میں رابطہ حرف سلب سے مقدم ہوگا یا موخر، پس اگر رابطہ مقدم ہو جیسے زید ہو لیس بکاتب تو اس وقت قضیہ موجبہ ہوگا، کیونکہ رابطہ کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے مرتبط کردے، گویا یہاں ربط السلب ہے، اور ربط السلب ایجاب ہے، اور اگر رابطہ حرف سلب سے موخر ہو جیسے زید لیس ہو بکاتب تو قضیہ سالبہ ہوگا، کیونکہ حرف سلب کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے رفع کردے گویا یہاں سلب الربط ہوا، اس لیے قضیہ سالبہ ہوگا اور اگر قضیہ ثنائیہ ہوتو فرق دو طرح سے ہوگا: اول نیت سے بایں طور کہ ربط السلب کی نیت ہوگی یا سلب الربط کی، دوم: اصطلاح سے بایں طور کہ بعض الفاظ مثلا لفظ ''غیر،، اور ''لا،، کو ایجاب کے ساتھ اور بعض الفاظ مثلا لیس کو سلب کے ساتھ خاص کرلے، چنانچہ جب زید غیر کاتب یا لا کاتب کہا جائے تو یہ موجبہ ہوگا، اور جب زید لیس بکاتب کہا جائے تو سالبہ ہوگا۔

دو چیزوں کی تخصیص کی وجہ

اس قال میں ماتن سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں نسبت اور ان کے درمیان لفظی اور معنوی فرق ذکر کررہے ہیں، لیکن سوال یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے آخر صرف دو چیزوں کے ذکر میں تخصیص کیوں کی:

پہلی تخصیص: ماتن نے خاص طور سے قضیہ معدولۃ المحمول کے احکام ذکر کئے ہیں، حالانکہ ''عدول،، جس

طرح جانب محمول میں ہوتا ہے، اسی طرح جانب موضوع میں بھی ہوتا ہے، تو احکام کا بیان شروع کرتے وقت صرف معدولۃ المحمول کا لحاظ کیا ہے، معدولۃ الموضوع کا اعتبار کیوں نہیں کیا؟

دوسری تخصیص: ماتن نے سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کی تخصیص بالذکر کی ہے اور صرف ان دونوں کے درمیان نسبت اور لفظی و معنوی فرق ذکر کیا ہے، جبکہ محصلات اور معدولات المحمولات تو اور بھی بہت ہیں، تو محصلات میں سے سالبہ بسیطہ اور معدولات المحمول میں سے صرف موجبہ معدولۃ المحمول کو خاص طور سے کیوں ذکر کیا ہے، حالانکہ فن کی نظر تو عام ہوتی ہے، لہذا تخصیص نہیں ہونی چاہئے؟

پہلی تخصیص کا جواب: ماتن نے معدولۃ المحمول کو خصوصی طور پر اس لیے ذکر کیا کہ فن میں صرف وہ ''عدول،، معتبر ہوا کرتا ہے جو محمول کی جانب ہو، اس عدول کا اعتبار نہیں ہوتا جو وصف موضوع میں ہو، کیونکہ حکم کا دار و مدار دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک ذات موضوع اور دوسرا وصف محمول پر، چنانچہ وصف محمول کو ذات موضوع کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، وصف محمول کبھی وجودی ہوتا ہے اور کبھی سلبی، یہی وجہ ہے کہ وصف محمول قضیہ کے مفہوم میں اثر انداز ہوتا ہے، جیسے زید کاتب، اور زید لا کاتب ان دونوں میں چونکہ وصف محمول مختلف ہے، اس لیے ان میں حقیقۃً اختلاف موجود ہے، اس کے برخلاف وصف موضوع کو حکم میں کوئی دخل نہیں ہوتا، کیونکہ دراصل محکوم علیہ ذات موضوع ہے، اب وصف موضوع وجودی عنوان سے تعبیر کیا جائے جیسے الجماد لا عالم، یا عدمی عنوان سے تعبیر کیا جائے جیسے اللا حی لا عالم، اس سے قضیہ کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں پڑتا، صرف وصف موضوع کی عبارات کے اختلاف سے شی یعنی ذات موضوع میں کوئی فرق رونما نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں قضیوں کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ذات موضوع تو ایک ہی ہے، تو معلوم ہوا کہ عدول فی جانب المحمول سے قضیہ کا مفہوم بدل جاتا ہے، اس لیے فن میں معدولۃ المحمول ہی کا اعتبار کیا گیا ہے، اور اسی کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔

دوسری تخصیص کا جواب: امر ثانی کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ محمول میں عدول وتحصیل کے اعتبار سے چار قسمیں حاصل ہوتی ہیں، اور ان میں چھ نسبتیں ثابت ہوتی ہیں، قضیہ کی چار اقسام اس طرح حاصل ہوتی ہیں کہ حرف سلب محمول کا جزء ہوگا یا نہیں، اگر ہو تو معدولہ ہے ورنہ محصلہ ہے، پھر ان میں سے ہر ایک موجبہ ہوگا یا سالبہ:

(۱) موجبہ محصلہ جیسے زید کاتب۔

(۲) سالبہ محصلہ جیسے زید لیس بکاتب۔

(۳) موجبہ معدولہ جیسے زید لا کاتب۔

(۴) سالبہ معدولہ جیسے زید لیس بلا کاتب۔

ان میں صرف سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں التباس ہے۔ مزید تفصیل کے لیے شارح فرماتے ہیں کہ ان چار اقسام سے چھ نسبتیں حاصل ہوتی ہیں، جن میں پانچ تو بالکل واضح ہیں، ان میں کوئی التباس نہیں ہے، صرف ایک میں التباس ہے، ان کی تفصیل:

(۱) موجبہ محصلہ اور سالبہ محصلہ کے درمیان کوئی التباس نہیں، کیونکہ موجبہ میں کوئی حرف سلب نہیں، اور سالبہ محصلہ میں ایک حرف سلب موجود ہے۔

(۲) موجبہ محصلہ اور موجبہ معدولہ میں بھی کوئی التباس اور اشتباہ نہیں، کیونکہ موجبہ محصلہ میں کوئی حرف سلب نہیں، اور موجبہ معدولہ میں حرف سلب موجود ہے۔

(۳) موجبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ کے درمیان بھی کوئی التباس نہیں، اس لیے کہ موجبہ میں تو کوئی حرف سلب نہیں، اور سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب موجود ہیں۔

(۴) سالبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ کے درمیان بھی کوئی التباس نہیں، کیونکہ سالبہ محصلہ میں ایک حرف سلب ہے، اور سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں۔

(۵) موجبہ معدولہ اور سالبہ معدولہ کے درمیان بھی کوئی التباس نہیں، کیونکہ موجبہ میں ایک حرف سلب ہے، اور سالبہ معدولہ میں دو حرف سلب ہیں۔

(۶) سالبہ محصلہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے درمیان التباس موجود ہے، کیونکہ ان دونوں میں ایک ایک حرف سلب ہوتا ہے جیسے زید لیس بکاتب، اب اس میں یہ معلوم نہیں کہ یہ سالبہ بسیطہ ہے یا موجبہ معدولۃ المحمول ہے، آپ نے دیکھا کہ مذکورہ تمام قضایا میں سے صرف ان دونوں کے درمیان التباس اور اشتباہ پایا جاتا ہے، باقی کسی میں نہیں پایا جاتا، اس لیے ماتن نے صرف ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کیا ہے، تاکہ ان کے درمیان التباس رفع کیا جائے، اور لفظی اور معنوی فرق واضح کر دیا جائے تاکہ ان میں التباس واشتباہ باقی نہ رہے۔

سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے درمیان معنوی فرق

ان دونوں کے درمیان دو طرح کا فرق ہے معنوی بھی ہے اور لفظی بھی، یہاں معنوی فرق ذکر کیا جا رہا ہے:

سالبہ بسطیہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، سالبہ بسیطہ اعم ہے، اور موجبہ معدولۃ المحمول اخص مطلق ہے، گویا یہاں دو دعوے ہیں:

(۱) جہاں موجبہ معدولۃ المحمول صادق ہوگا وہاں سالبہ بسیطہ بھی صادق ہوگا۔

(۲) اس کا عکس ضروری نہیں یعنی جہاں بھی سالبہ بسیطہ صادق ہو، وہاں موجبہ معدولۃ المحمول کا صدق ضروری نہیں۔

پہلے دعوے کی دلیل: یہ ہے کہ جب کسی موضوع پر کسی مفہوم کا سلب صادق ہو تو اس مفہوم کی نفی بھی جائز ہوگی، ورنہ تو وہ مفہوم خود صادق ہوگا جو اجتماع نقیضین ہے اور یہ محال ہے، کیونکہ جب کل ج لا باء میں ج کے لیے لا باء ثابت ہے، تو اس ج سے ب کا سلب بھی صادق ہوگا، اس لیے کہ اگر ج سے ب کا سلب صادق نہ ہو تو پھر اس کی نقیض یعنی ب ثابت ہوگی، اب ایک ہی شی کے لیے ب اور لا باء دونوں صادق ہو گئے، جو اجتماع نقیضین ہے اس لیے یہ

محال ہے، تو معلوم ہوا کہ جہاں موجبہ معدولۃ المحمول صادق ہوگا وہاں سالبہ بسیطہ بھی ضرور صادق ہوگا۔

دوسرے دعوے کی دلیل: دعوی یہ تھا کہ سالبہ بسیطہ کے صدق سے موجبہ معدولۃ المحمول کا صدق لازم نہیں، کیونکہ موجبہ کے صدق کے لیے وجود موضوع ضروری ہے، اس لیے کہ جب ایک چیز دوسری چیز کے لیے ثابت کی جائے تو اس میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ مثبت لہ یعنی جس چیز کے لیے اسے ثابت کیا جا رہا ہے، موجود ہو، اگر مثبت لہ کا وجود نہ ہو تو قضیہ موجبہ صادق نہیں ہوتا، اور سالبہ کے صدق کے لیے وجود موضوع ضروری نہیں، چنانچہ مسلوب عنہ ہو تو، نہ ہو تو، دونوں صورتوں میں سالبہ صادق ہو جاتا ہے، اب دونوں کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں تا کہ مسئلہ کی اچھی طرح وضاحت ہو جائے، سالبہ بسیطہ کی مثال: شریک الباری لیس ببصیر، یہ قضیہ صادق ہے، اس میں شریک باری کے لیے عدم بصر کا اثبات ہے، اگر چہ مسلوب عنہ یعنی شریک باری کا وجود خارج میں محقق نہیں، کیونکہ سلب کے لیے وجود موضوع کا وجود فی الخارج ضروری نہیں، اور شریک الباری غیر بصیر یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے، اور یہ صادق نہیں ہے کیونکہ موجبہ کے صدق کے لیے خارج میں وجود موضوع ضروری ہے، تب اس کے لیے شی یعنی محمول کا ثبوت ہوتا ہے، تو یہاں اگر ''غیر بصیر،، کو شریک باری کے لیے ثابت کیا جائے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ شریک باری موجود ہو، جبکہ شریک باری کا وجود ممتنع اور محال ہے، اس لیے یہ قضیہ بھی صادق نہیں۔

معترض کہتا ہے کہ اگر سالبہ عدم موضوع کے وقت بھی صادق ہو تو موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان کوئی تناقض نہیں رہے گا، کیونکہ اس صورت میں دونوں قضیے ایک ہی مادہ میں صادق ہو سکتے ہیں، ایسا ہو سکتا ہے کہ محمول موضوع کے تمام ''افراد موجودہ،، کے لیے ثابت ہو تو یہ موجبہ کلیہ ہے، اور محمول موضوع کے بعض ''افراد معدومہ،، سے سلب ہو، تو یہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے کل انسان حیوان یہ موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے، اس میں حیوانیت کے ثبوت کا حکم تمام ''موجودہ انسانوں،، کے لیے ہے، اور بعض الانسان لیس بحیوان یہ سالبہ جزئیہ ہے اور صادق ہے، اس میں حیوانیت ان انسانوں سے مسلوب ہے جو ''معدوم،، ہیں، تو معلوم ہوا کہ اگر یوں کہا جائے کہ سلب عدم موضوع کے وقت بھی صادق ہو سکتا ہے تو پھر موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان کوئی تناقض نہیں رہے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سالبہ میں بھی افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے جیسا کہ موجبہ میں افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ موجبہ میں حکم ''افراد موجودہ کے وجود،، پر موقوف ہوتا ہے، اور سالبہ میں حکم افراد موجودہ کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا، افراد موجود ہوں تو بھی اور نہ ہوں تو بھی، دونوں صورتوں میں سالبہ صادق ہوتا ہے جیسے زید قائم اس میں قیام کا حکم زید پر اس وقت ہوگا جب زید موجود ہو، اور زید لیس بقائم اس میں سلب کا حکم، زید کے وجود پر موقوف نہیں ہے، شارح مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ موجبہ کلیہ میں ب ج کے تمام افراد موجودہ کے لیے ثابت ہوتی ہے، اور سالبہ میں ب ج کے تمام افراد کے لیے ثابت نہیں ہوتی، اب اس میں دو صورتیں ہیں کہ ب کا سلب ج سے اس وقت بھی صادق ہوگا جب افراد بالکل ہی موجود نہ ہوں، یا وہ موجود ہوں، تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تناقض ہے، دونوں ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے، کیونکہ دونوں میں افراد موجودہ پر حکم ہوتا ہے، البتہ ایجاب

وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، اور سلب اس کا تقاضا نہیں کرتا۔

اور ماتن کے قول: ''فان الایجاب لایصح الاعلی وجود محقق کما فی الخارجیۃ الموضوع اومقدر کما فی الحقیقیۃ الموضوع،، کوفرق کے بیان میں کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ یہ عبارت مستدرک ہے، کیونکہ یہاں تو موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ کے درمیان فرق بتلانا مقصود ہے، اس میں تو اتنا کہدینا کافی تھا کہ'' ان الایجاب یستدعی وجود الموضوع دون السلب،، اس طویل عبارت کی بظاہر کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ عبارت ممکن ہے ایک سوال کا جواب ہو جو یہاں ذکر کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ'' ایجاب وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے،، اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر تو آپ کہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ ایجاب وجود موضوع کا خارج میں تقاضا کرتا ہے تو پھر قضیہ حقیقیہ اس سے خارج ہو جائے گا اور بالکل صادق نہیں ہوگا، کیونکہ حقیقیہ میں موضوع کے افراد خارجیہ پر ہی حکم منحصر نہیں ہوتا، بلکہ افراد مقدرۃ الوجود پر بھی ہوتا ہے، اور اگر آپ یہ کہیں کہ ہماری مراد اس سے یہ ہے کہ ایجاب وجود موضوع کا مطلقاً تقاضا کرتا ہے تو اس سے خرابی یہ لازم آئے گی کہ سالبہ میں بھی حکم کے لیے مسلوب عنہ کا وجود ضروری الثبوت ہو جائے گا، کیونکہ سالبہ بھی موضوع کے مطلق وجود کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے کہ محکوم علیہ کا بوجہ ما متصور ہونا ضروری ہوتا ہے، اگر چہ محکوم علیہ پر سلب کا حکم ہی ہو، تو اب موجبہ اور سالبہ میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں رہا؟

ماتن نے اس کا جواب یہ دیدیا کہ ہمارا کلام مطلق قضیہ کے بارے میں نہیں بلکہ قضیہ حقیقیہ اور خارجیہ کے بارے میں کلام ہے اور ہم نے جو یہ کہا کہ'' ایجاب وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ'' موجبہ،، اگر قضیہ خارجیہ ہے تو اس وقت اس کے موضوع کا خارج میں حقیقۃً موجود ہونا ضروری ہے، اور اگر'' موجبہ،، قضیہ حقیقیہ ہے تو اس وقت اس کے موضوع کا خارج میں مقدر الوجود ہونا ضروری ہے، اور'' سالبہ،، اس تفصیل سے وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا فاندفع الاشکال۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کہا کہ لایلزم من صدق السالبۃ البسیطۃ صدق الموجبۃ المعدولۃ المحمول یہ تو اس وقت ہے جب موضوع موجود نہ ہو، لیکن اگر موضوع موجود ہو تو پھر موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو لازم ہوگا جیسے سالبہ بسیطہ کی مثال میں کہا جائے ج لیس باء اس میں ج سے ب کا سلب ہے، اور یہاں ج کے لیے لا باء ثابت بھی ہے یہی معدولۃ المحمول ہے، اسی طرح اس کے برعکس ہے کہ جب موجبہ معدولۃ المحمول میں ج کے لیے لا باء ثابت ہو تو لامحالہ ج سے ب کا سلب بھی ہوگا یہی سالبہ بسیطہ ہے، ھذا ھو الکلام فی الفرق المعنوی۔

ان دونوں میں لفظی فرق

قضیہ دو حال سے خالی نہیں ثلاثیہ ہوگا یا ثنائیہ، اگر قضیہ ثلاثیہ ہو تو اس میں رابطہ حرف سلب سے مقدم ہوگا یا

موخر، اگر رابطہ حرف سلب سے مقدم ہو تو وہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے جیسے زید ہو لیس بکاتب، کیونکہ رابطہ کی شان یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل کے ساتھ جوڑ دیتا ہے، چنانچہ یہاں اس مثال میں ''ہو، رابطہ ہے، اس نے لیس بکاتب کو ماقبل سے چھوڑ دیا، گویا یہ ربط السلب ہے، اور ربط السلب چونکہ موجبہ ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں یہ قضیہ موجبہ ہوگا، اور اگر قضیہ ثلاثیہ ہو اور رابطہ حرف سلب سے موخر ہو جیسے زید لیس ہو بکاتب تو یہ سالبہ بسیطہ ہے، اس لیے کہ حرف سلب کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے اٹھا دیتا ہے، گویا یہاں رابطہ کا سلب ہے، اور سلب الربط چونکہ سالبہ ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں یہ قضیہ سالبہ ہوگا۔

اور اگر قضیہ ثنائیہ ہو تو موجبہ معدولہ اور سالبہ بسیطہ کے درمیان دو طرح سے فرق ہوگا، ایک تو متکلم کی نیت سے ہوگا، اگر متکلم ربط السلب کا ارادہ کرے تو وہ موجبہ ہوگا اور اگر سلب الربط کی نیت کرے تو وہ سالبہ ہوگا، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اصطلاحاً بعض الفاظ کو ایجاب کے ساتھ، اور بعض کو سلب کے ساتھ خاص کر دیا جائے جیسے لفظ غیر اور ''لا،، کو ایجاب کے لیے، اور ''لیس،، کو سلب کے لیے خاص کر لیا جائے یا اس کے برعکس چنانچہ اس اصطلاح کے اعتبار سے زید غیر کاتب او، لا کاتب موجبہ ہے اور زید لیس بکاتب سالبہ بسیطہ ہے۔

قال: البحثُ الرَّابعُ فِي القضايا المُوَجَّهَةُ لَا بُدَّ لِنِسْبَةِ المحمولِ إلى الموضوعِ من كيفيةٍ ايجابيةً كانت النسبةُ أو سلبيةً كالضرورةِ واللَّاضرورةِ والدَّوامِ واللَّادوام وتُسمّٰى تلك الكيفيةُ مادَّةَ القضيةِ واللفظُ الدالُ عليها يُسمّٰى جِهَةَ القضيةِ

چوتھی بحث قضایا موجہہ میں ہے، موضوع کی طرف محمول کی نسبت کے لیے کسی کیفیت کا ہونا ضروری ہے، وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی، جیسے ضرورہ، اور لاضرورہ، دوام اور لا دوام، اور اس کیفیت کو ''مادہ قضیہ،، کہتے ہیں، اور جو لفظ اس پر دلالت کرے، اس کو ''جہت قضیہ،، کہتے ہیں۔

اقول: نسبةُ المحمولِ إلى الموضوعِ سواءٌ كانت بالايجابِ او بالسلبِ لا بُدَّلها من كيفيةٍ في نفسِ الاَمرِ كَالضَّرورةِ أو اللّاضرورةِ والدوامِ واللّادوامِ فَانَّ كُلَّ نِسْبَةٍ فُرِضَتَ إذَا قِيْسَتْ إلى نفسِ الامرِ فَاِمَّا اَن تكونَ مُكَيَّفَةً بكيفيةِ الضرورةِ أو اللّاضرورةِ ومن جهةٍ اُخرىٰ إمَّا اَنْ تكونَ مُكَيَّفَةً بكيفيةِ الدوامِ او اللادوامِ فاذا قلنا كلُّ انسانٍ حيوانٌ بالضرورةِ فالضرورةُ هِيَ كيفيةُ نسبةِ الحيوانِ الى الانسانِ واذا قلنا كلُّ انسانٍ كاتبٌ لابالضرورةِ كانتِ اللاضرورةُ هِيَ كيفيةُ نسبةِ الكتابةِ الى الانسانِ وتلكَ الكيفيةُ الثابتةُ فى نفسِ الامرتُسَمّٰى مادةَ القضية واللفظُ الدالُ عليها فى القضيةِ الملفوظةِ او حُكْمُ العَقْلِ بِاَنَّ النسبةَ مُكَيَّفَةٌ بكيفيةِ كذا فى القضيةِ المعقولة تُسَمّٰى جهةَ القضيةِ ومتى خَالَفَتِ الجهةُ مادةَ القضيةِ كانت كاذبةً لان اللفظَ اذا دَلَّ على أنَّ كيفيةَ النسبةِ فى نفسِ الامرِ هى كيفيةُ كذَا أو حُكمِ العقلِ

بذالک ولم یکنْ تلک الکیفیةُ التی دَلَّ علیها اللفظُ أو حَکَمَ العقلُ بها هی الکیفیةُ الثابتةُ فی نفسِ الامرلم یکنِ الحکمُ فی القضیةِ مطابقاً لِلْواقعِ فکانت القضیةُ کاذبةً مثلا اذا قلنا کلُ انسانِ حیوانٌ لا بالضرورةِ دلَّ اللاضرورةُ علی ان کیفیةَ نسبةِ الحیوانِ إلی الانسانِ فِی نفسِ الامرِ هی اللاضرورةُ ولیس ککَ فی نفسِ الامرِ فلاجَرَمَ کَذَبَتِ القضیةُ

و تلخیصُ الکلامِ فی هذاالمُقَامِ بِأَنَّ نقولَ نسبةُ المحمولِ إلی الموضوعِ ایجابیةً کانت النسبَةُ أو سلبیةً یَجِبُ أن یکونَ لها وجودٌ فِی نَفسِ الامرِو وجودٌ لَهَا فی الْعقلِ ووجودٌ فی اللفظِ کالموضوعِ والمحمولِ وغیرِ هما من الاشیاءِ التی لها وجودٌ فی نفسِ الامرِووجودٌعند العقلِ ووجودٌ فی اللفظ فالنسبةُ متی کانت ثابتةً فی نفسِ الامرِ لم یکن لها بدٌّ من ان تکونَ مکیفةً بکیفیةٍ مَّا ثم اذا حَصَلَتْ عند العقلِ اُعتُبِرَ لها کیفیةٌ هی اما عینُ تلک الکیفیةِ الثابتةِ فی نفس الامر او غیرُها ثم اذَا وُجِدَتْ فی اللفظ اُوْرِدَتْ عبارةٌ تَدَلُّ علی تلک الکیفیةِ المُعْتَبرةِ عند العقلِ إذا الالفاظُ انما هی بازاءِ الصُّورِ العَقْلِیَّةِ فکما ان للموضوعِ والْمحمولِ والنسبةِ وجوداتٍ فی نفسِ الامرِوعندِ العَقْلِ وبهذاالاعتبارِ صارتْ اجزاًء للقضیةِ المعقولةِ و فی اللفظِ حتی صارتْ اجزاًء للقضیةِ الملفوظةِ کذلک کیفیةُ النسبة لها وجودٌ فی نفسِ الامرِوعندَ العقلِ وفی اللفظِ فالکیفیةُ الثابتةُ للنسبةِ فی نفسِ الامرِ هی مادةُ القضیةِ والثابتةُ لها فی العقلِ هی جهةُ القضیةِ المعقولةِ والعبارةُ الدَّالةُ علیهاْ هی جهةُ القضیةِ الملفوظَةِ ولما کانت الصورُ العقلیةُ والالفاظُ الدالةُ علیها لایَجِبُ أن تکونَ مطابقةً للامورِ الثابتةِ فی نفسِ الامرِ لم یَجِبُ مطابقة الجهةُ للمادةِ فکما إذَا وجدْنَا شِبْحاً هو انسان واَحَسْنَاه من بعیدٍ فربما یَحْصُلُ منه فی عقولِنا صورةُ انسانٍ وَح یُعَبَّرُ عنه بالانسانِ وربما یَحْصُلُ منه صورُة فرسٍ وُیعَبَّرُ عنه بالفرس فَلِلشَّبحِ وُجودٌ فی نفسِ الامرِ ووجودٌ فی العقلِ إمَّا مطابقٌ أو غیرُ مطابقٍ ووجودٌ فِی العبارة اِمّا فی عبارةٍ صادقةٍ أو کاذبةٍ فکذلک کیفیةُ نسبةِ الحیوانِ إلی الانسانِ لها ثبوتٌ فی نفسِ الامروهی الضرورةُ وفی العقلِ وهی حکمُ العقلِ وفی اللفظ وهی اللفظُ فان طَابَقَتْها الکیفیةُ المعقولةُ أوالعبارةُ الملفوظةُ کانتِ الْقضیةُ صادقَةً والاکاذبةً لا محالةَ

اقول: محمول کی نسبت موضوع کی طرف خواہ ایجابی ہو یا سلبی، ضروری ہے کہ اس کی نفس الامر میں کوئی

کیفیت ہو جیسے ضرورہ یا لاضرورہ دوام یا لا دوام، کیونکہ جونسبت بھی فرض کی جائے اس کو جب نفس الامر کی طرف قیاس کیا جائے تو وہ ''ضرورہ،، کی کیفیت کے ساتھ مکیف ہوگی یا ''لاضرورہ،، کی کیفیت کے ساتھ، اور دوسری جہت سے وہ دوام کی کیفیت کے ساتھ مکیف ہوگی یا لا دوام کی کیفیت کے ساتھ، چنانچہ جب ہم کل انسان حیوان بالضرورہ کہیں تو اس میں ''ضرورہ،، انسان کی طرف حیوان کی نسبت کی کیفیت ہے، اور جب ہم کل انسان کاتب لا بالضرورہ کہیں، تو ''لاضرورہ،، انسان کی طرف کتابت کی نسبت کی کیفیت ہے، اور اس کیفیت کو جونفس الامر میں ثابت ہے ''مادہ قضیہ،، کہتے ہیں، اور اس لفظ کو جو اس کیفیت پر دال ہو قضیہ ملفوظ میں اور عقل کے اس حکم کو کہ نسبت فلاں کیفیت کے ساتھ متکیف ہے قضیہ معقولہ میں ''جہت قضیہ،، کہتے ہیں، اور جب ''جہت،، مادہ قضیہ کے خلاف ہو تو قضیہ کاذب ہوگا، کیونکہ جب لفظ نے اس بات پر دلالت کی کہ نفس الامر میں نسبت کی کیفیت وہ فلاں کیفیت ہے، یا عقل نے اس کا فیصلہ کیا، حالانکہ وہ کیفیت جس پر لفظ نے دلالت کی ہے یا عقل نے اس کا فیصلہ کیا نفس الامر میں وہ ثابت کیفیت نہیں ہے، تو قضیہ میں حکم واقع کے مطابق نہ ہوا، لہٰذا وہ قضیہ کاذب ہوگا، مثلا جب ہم کل انسان حیوان لا بالضرورۃ کہیں تو "لاضرورہ،، نے اس بات پر دلالت کی کہ انسان کی طرف حیوان کی نسبت کی کیفیت ''لاضرورہ،، ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں تو لامحالہ قضیہ کاذب ہوگا۔

اور اس مقام میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ موضوع کی طرف محمول کی نسبت ایجابی ہو یا سلبی، ضروری ہے کہ اس نسبت کا ایک وجود نفس الامر میں ہو اور اس کا ایک عقل میں وجود ہو، اور ایک لفظ میں وجود ہو جیسے موضوع و محمول وغیرہ اشیاء کا ایک وجود نفس الامر میں اور ایک وجود عقل کے نزدیک اور ایک وجود لفظ میں ہوتا ہے، پس نسبت جب نفس الامر میں ثابت ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی کیفیت کے ساتھ مکیف ہو، پھر جب وہ نسبت عقل میں حاصل ہوگی تو عقل اس کے لیے ایک کیفیت کا اعتبار کرے گی جو نفس الامر میں ثابت کیفیت کی عین ہوگی یا اس کا غیر ہوگی، پھر جب وہ نسبت لفظ میں موجود ہو تو ایسی عبارت لائی جائے گی، جو اس کیفیت معتبرہ عند العقل پر دال ہو، کیونکہ الفاظ عقلی صورتوں کے مقابلے میں ہوتے ہیں، پس جیسے موضوع و محمول اور نسبت کے نفس الامر اور عقل میں وجود ہیں، اور اسی اعتبار سے یہ قضیہ معقولہ کے اجزاء ہوتے ہیں، اور لفظ میں بھی وجود ہے یہاں تک کہ وہ قضیہ ملفوظہ کے اجزاء ہوتے ہیں، ایسے ہی نسبت کی کیفیت کے لیے بھی نفس الامر اور عقل اور لفظ میں وجود ہوتا ہے، تو نسبت کی وہ کیفیت جو نفس الامر میں ثابت ہے وہ مادہ قضیہ ہے، اور نسبت کی جو کیفیت عقل میں ثابت ہے وہ قضیہ معقولہ کی جہت ہے، اور جو عبارت اس پر دلالت کرے وہ قضیہ ملفوظہ کی جہت ہے، اور چونکہ صور عقلیہ اور وہ الفاظ جو صور عقلیہ پر دلالت کرتے ہیں ان کا نفس الامر میں ثابت امور کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں اس لیے جہت کا مادہ کے مطابق ہونا بھی ضروری نہیں جیسے جب ہم کوئی صورت

دیکھیں جو درحقیقت انسان ہے اور اس کو ہم دور سے محسوس کریں تو کبھی اس سے ہماری عقل میں انسان کی صورت آتی ہے جس کی تعبیر انسان سے کی جاتی ہے، اور کبھی اس سے گھوڑے کی صورت حاصل ہوتی ہے، اور اس وقت اس کی تعبیر فرس سے کی جاتی ہے اور اس ''شبح،، کا ایک وجود نفس الامر میں ہے، اور ایک وجود عقل میں مطابق یا غیر مطابق، اور ایک وجود عبارت میں ہے، عبارت صادقہ میں ہو یا کاذبہ میں، پس اسی طرح انسان کی طرف حیوان کی نسبت کی کیفیت کا ایک وجود نفس الامر میں ہے اور وہ ''ضرورہ،، ہے اور ایک وجود عقل میں ہے اور وہ عقل کا حکم ہے، اور ایک وجود لفظ میں ہے او وہ لفظ ہے، تو اگر کیفیت معقولہ یا عبارت ملفوظہ اس نفس الامری کیفیت کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا ورنہ لامحالہ وہ کاذب ہوگا۔

چوتھی بحث قضایا موجہہ میں

محمول کی نسبت موضوع کی طرف خواہ ایجابی ہو یا سلبی، نفس الامر میں کسی نہ کسی کیفیت مثلاً ضرورہ، لا ضرورہ، دوام، لا دوام...... کے ساتھ ضرور متصف ہوگی، کبھی وہ ضرورہ یا لاضرورہ کی کیفیت کے ساتھ مکیف ہوتی ہے، اور کبھی دوام یا لا دوام کی کیفیت کے ساتھ...... چنانچہ جب کل انسان حیوان بالضرورہ کہا جائے تو اس میں ''ضرورۃ،، اس نسبت کی کیفیت ہے جو حیوان کی انسان کی طرف ہے، اور جب کہا جائے کل انسان حیوان لا بالضرورہ، تو اس میں ''لاضرورہ،، اس نسبت کی کیفیت ہے۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ محمول کی نسبت موضوع کی طرف خواہ ایجابی ہو یا سلبی، کسی کیفیت کے ساتھ ضرور مکیف ہوگی، تو عرض یہ ہے کہ لاضرورہ اور لا دوام یہ تو موجبہ نہیں، ان پر تو حرف سلب داخل ہے، پھر یہ موجبہ کیسے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کیفیات موجبہ ہی ہیں، سالبہ نہیں کیونکہ لاضرورہ سے ممکنہ عامہ کی طرف اور لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے جو موجبہ ہیں، مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

وہ کیفیت جو نفس الامر میں ثابت ہو اس کو ''مادہ قضیہ،، کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: مادہ کہتے ہیں جس سے شی مرکب ہو اس کو ''مادہ،، اس لیے کہتے ہیں کہ قضیہ کا مادہ تین چیزیں ہیں موضوع، محمول اور نسبت، ان تین اجزاء میں ''نسبت،، جزء اشرف ہے، اور اس کیفیت کو اس جزء اشرف کے ساتھ تعلق ہے، اور نفس الامر میں یہ کیفیت اس نسبت کو لازم ہے۔ تو اس مناسبت سے اس کیفیت کو ہی ''مادہ قضیہ،، کہہ دیتے ہیں تسمیہ اللازم للجزء الاشرف باسم الکل۔

اور وہ لفظ جو قضیہ ملفوظہ میں نسبت کی کیفیت پر دلالت کرتا ہے، اور وہ مفہوم جو قضیہ معقولہ میں کسی کیفیت پر دلالت کرتا ہے، اس کو ''جہت قضیہ،، کہتے ہیں، وجہ تسمیہ: اصل میں تو جہت قضیہ اس کیفیت کو کہتے ہیں جس پر لاضرورہ...... جیسے الفاظ دلالت کرتے ہیں یعنی یہ الفاظ دوال ہیں اور جہت قضیہ مدلول ہے، لیکن اب ان الفاظ کو ہی

جہت قضیہ کہہ دیا جاتا ہے ہذا من قبیل تسمیۃ الدال باسم المدلول۔

پھر جہت قضیہ دو حال سے خالی نہیں وہ مادہ قضیہ کے مطابق ہوگی یا نہیں، اگر مطابق ہو تو وہ قضیہ صادقہ ہوگا ورنہ کاذبہ، کیونکہ جب لفظ یا عقلی مفہوم ایک کیفیت پر دلالت کرے لیکن وہ کیفیت نفس الامر میں ثابت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ پھر قضیہ میں واقع کے مطابق حکم نہیں ہوگا لہذا وہ قضیہ لامحالہ کاذبہ ہوگا جیسے کل انسان حیوان لا بالضرورہ، اس قضیہ میں کیفیت یعنی لا بالضرورہ چونکہ نفس الامر کے مطابق نہیں ہے، اس لیے یہ قضیہ کاذب ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ خلاصہ کے طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح محمول اور موضوع وغیرہ اشیاء کے تین وجود ہوتے ہیں اسی طرح محمول کی موضوع کی طرف جو نسبت ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی ضروری ہے کہ اس کے بھی تین وجود ہوں:

(۱) نسبت کا نفس الامری وجود، چنانچہ نسبت جب نفس الامر میں ثابت ہوگی تو کسی ''کیفیت،، کے ساتھ ضرور متصف ہوگی۔

(۲) وجود عقلی، کہ جب وہ نسبت عقل میں حاصل ہو تو اس کے لیے بھی کسی ''کیفیت،، کا اعتبار ہوگا، جو نفس الامری کیفیت کی عین ہوگی یا اس کا غیر ہوگی۔

(۳) وجود لفظی، یہ نسبت جب لفظوں میں پائی جائے تو اس نسبت لفظیہ کے لیے وہ کیفیت معتبر ہوگی جو نسبت عقلیہ میں معتبر تھی، کیونکہ الفاظ عقلی صورتوں کے مقابلے میں ہوا کرتے ہیں۔

تو جس طرح موضوع محمول اور نسبت کا نفس الامر اور عقل میں وجود ہے، جس کی بناء پر یہ تینوں قضیہ معقولہ کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان کا لفظ میں بھی وجود ہے، جس کی بناء پر یہ قضیہ ملفوظہ کے اجزاء ہوتے ہیں، اسی طرح ''نسبت کی کیفیت،، کے لیے بھی یہ تین وجود ہوتے ہیں (۱) وجود نفس الامری (۲) وجود عقلی (۳) وجود لفظی، یہی وجہ ہے کہ نسبت کے لیے جو کیفیت نفس الامر میں ثابت ہو اس کو ''مادہ قضیہ،، کہتے ہیں، اور جو کیفیت اس کو عقل میں حاصل ہو، اس کو ''قضیہ معقولہ کی جہت، کہتے ہیں'' اور جو کیفیت لفظ میں حاصل ہو، اس کو قضیہ ''ملفوظہ کی جہت،، کہتے ہیں۔

مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ جس طرح نسبت معقولہ اور نسبت ملفوظہ اگر نفس الامری نسبت کے مطابق نہ ہوں تو قضیہ کاذب ہوتا ہے، اسی طرح کیفیت معقولہ اور کیفیت ملفوظہ اگر مادہ قضیہ کے مطابق نہ ہو تب بھی قضیہ کاذب ہوتا ہے، کیونکہ عقلی صورتوں اور ان پر دلالت کرنے والے الفاظ کا نفس الامر کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ عقل بسا اوقات نفس الامر کے خلاف کا تصور کر لیتی ہے، اور بسا اوقات کلام بھی نفس الامر کے خلاف صادر ہو جاتا ہے، اس لیے جہت قضیہ کا مادہ قضیہ کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا جب جہت عقلی یا جہت لفظی مادہ کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا، اس کی ایک مثال ذکر کر رہے ہیں کہ جیسے جب ہم دور سے کوئی شکل دیکھیں جو درا صل انسان ہو، لیکن عقل انسانی میں دوری کی وجہ سے اس کی مختلف صورتیں گردش کرتی ہیں

انسان، فرس...... تو جس طرح اس ''شیٔ،، کے تین وجود ہوتے ہیں، اسی طرح کل انسان حیوان بالضرورہ میں ''نسبت کی کیفیت،، کے بھی تین وجود ہوتے ہیں، ایک نفس الامری وجود ہے اور وہ ''ضرورہ،، ہے اور ایک وجود عقلی ہے اور وہ عقل کا فیصلہ ہے، اور ایک وجود لفظی ہے اور وہ لفظ ہے، تو معلوم ہوا کہ کیفیت معقولہ یا کیفیت ملفوظہ اگر مادہ قضیہ کے مطابق ہو تو قضیہ صادق ہوگا ورنہ یقیناً کاذب ہوگا۔

قال: والقضايا الموجهةُ التى جَرَتِ العادةُ بالبحثِ عنها وعن احكامِها ثلثةَ عشرَ قضيةً منها بسيطةٌ وهى التى حقيقتُها ايجابٌ فقط اوسلبٌ فقط ومنها مُرَكَّبَةٌ وهى التى حقيقتُها تَرَكَّبَتْ من ايجابٍ وسلبٍ معًا امّا البسائطُ فستٌ الاولى الضروريةُ المطلقةُ وهى التى يُحْكَمُ فِيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ لِلموضوعِ او سلبِه عنه مَادامَ ذاتُ الموضوعِ موجودةً كقولنا بالضرورةِ كُلُّ انسانٍ حيوانٌ وبالضرورةِ لاشىَ من الانسانِ بحَجرٍ، الثانيةُ الدائمةُ المطلقةُ وهى التى يُحْكَمُ فيها بدوامِ ثبوتِ المحمولِ لِلموضوعِ أو سلبِه عنهُ مادامَ ذاتُ الموضوعِ موجودةً ومثالُها ايجابًا وسلبًا مَا مَرَّ الثالثةُ المشروطةُ العامةُ وهى التى يُحْكَمُ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أو سلبِه عنه بشرطِ وصفِ الموضوعِ كقولنا بالضرورةِ كلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ مادام كاتبًا وبالضرورةِ لاشئَ من الكاتِبِ بساكِنِ الاصابعِ مادام كاتبًا الرابعةُ العُرْفِيَّةُ العامةُ وهى التى يُحْكَمُ فيها بدوامِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ او سلبِه عنه بشرطِ وصفِ الموضوعِ ومثالُها ايجابًا مامرَّ الخامسةُ المطلقةُ العامةُ وهى التى يُحْكَمُ فيها بثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أو سَلْبِهِ عنه بالفعلِ كقولنا بالاطلاقِ العامِ كُلُّ انسانٍ متنفسٌ وبالاطلاق العام لا شئَ من الانسانِ بمتنفسٍ السادسةُ الممكنةُ العامةُ وهى التى يُحْكَمُ فيها بارتفاعِ الضرورةِ المطلقةِ عن الجانبِ المخالفِ لِلْحُكمِ كقولنا بالامكانِ العامِ كلُّ نارٍ حارةٌ وبالامكانِ العامِ لا شى منَ الحارِ ببارِدٍ

ترجمہ: اور قضایا موجہہ کہ ان سے اور ان کے احکام سے بحث کی عادت جاری ہے، وہ تیرہ ہیں، ان میں سے بعض بسیطہ ہیں اور بسیطہ وہ ہے جس کی حقیقت صرف ایجاب یا صرف سلب ہو، اور بعض مرکبہ ہیں اور مرکبہ وہ ہے جس کی حقیقت ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو، بہر حال بسائط تو وہ چھ ہیں، اول: ضروریہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب ضروری ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو، جیسے بالضرورہ کل انسان حیوان، اور بالضرورہ لاشی من الانسان بحجر، دوم: دائمہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب دائمی ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو، اس

کی مثال ایجابا اور سلبا وہی ہے جو اوپر گذر چکی، سوم: مشروطہ عامہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب وصف کی شرط کے ساتھ ضروری ہو جیسے بالضرورہ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا اور بالضرورہ لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا چہارم: عرفیہ عامہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کے دوام کا حکم ہو وصف موضوع کی شرط کے ساتھ، مثالہا ایجابا وسلبا مامر، پنجم: مطلقہ عامہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا حکم بالفعل ہو جیسے بالاطلاق العام کل انسان متنفس اور بالاطلاق العام لاشی من الانسان بمتنفس، ششم: ممکنہ عامہ یہ وہ ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورت مطلقہ کے ارتفاع کا حکم ہو جیسے بالامکان العام کل نار حارۃ، اور بالامکان العام لاشی من الحار بارد۔

اقول: القضيةُ اما بسيطةٌ او مركبةٌ لانها اِن اشتملتْ على حكمينِ مختلفينِ بالايجابِ والسلبِ فهي مركبةٌ والافبسيطةٌ فالقضيةُ البسيطةُ هي التي حقيقتُها اى معنا هَا اما ايجابٌ فقط كقولِنا كُلُّ انسانٍ حيوانٌ بِالضرورةِ فان معناهُ ليس إلّاايجابُ الحيوانيةِ للانسان واما سلبٌ فقط كقولِنا لاشئَ من الانسانِ بحجرٍ بِالضرورةِ فان حقيقتَهٗ ليست إلَّاسلبَ الحجريةِ عن الانسان والقضيةُ المركبةُ هي التي حقيقتُها تكونُ ملتئمةً من الايجابِ والسلبِ كقولنا كُلُّ انسانٍ كاتبٌ بالفعل لا دائماً فان معناه ايجابُ الكتابةِ للانسان وسلبهُ عنه بالفعل وانما قال حقيقتُها اى معناها ولم يقلْ لفظُها لانه ربما تكون قضيةً مركبةً ولاتركيبَ في اللفظ من الايجابِ والسلبِ كقولنا كُلُّ انسانٍ كاتبٌ بالامكانِ الخاصِ فانه وإن لَّمْ يَكُنْ فِي لفظِهٖ تركيبٌ إلَّاأنَّ معناهُ أنَّ ايجابَ الكتابةِ للانسانِ ليس بضروريٍّ وهو ممكنٌ عامٌ سالبٌ و إنَّ سَلْبَ الكتابةَ عنه ليس بضروريٍّ وهو ممكنٌ عامٌ موجبٌ فهو في الحقيقةِ والمعنى مركبٌ وإن لم يُوْجَدْ تركيبٌ في اللفظِ بخلافِ ماإذا قَيَّدْنَا القضيةَ باللادوامِ او اللاضرورةِ فان التركيبَ ح في القضيةِ بحسبِ اللفظِ ايض ثم اِعْلَمْ أنَّ القضا يا البسيطَةَ والمركبةَ غيرُ محصورةٍ في عددٍإلّا ان التي جَرَتِ العادةُ بالبحثِ عنها وعن احكامِها من التناقضِ والعكسِ والقياسِ وغيرِها ثلثةَ عشرَ قضيةً منها البسائطُ ومنها المركباتُ۔

اما البسائطُ فستٌّ الاولى الضروريةُ المطلقةُ وهي التي يُحْكَمُ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ او بضرورةِ سلبِه عنه مَادَامَ ذاتُ الموضوعِ موجودةً اما التي حُكِمَ فيها بضرورةِ الثبوتِ فهي ضروريةٌ موجبةٌ كقولنا كُلُّ انسانٍ حيوانٌ بِالضرورةِ

فإنَّ الحُكمَ فيها بضرورةِ ثبوتِ الحيوانِ للانسان في جميعِ اوقاتِ وجودِه اما التي حُكِمَ فيها بضرورةِ السلب فهي ضروريةٌ سالبةٌ كقولنا لاشيَ من الانسانِ بحجرٍ بالضرورةِ فانَّهُ حُكِمَ فِيهَا بضرورةِ سلبِ الحجريَّةِ عن الانسانِ فِيْ جميعِ اوقاتِ وجودِهِ وإنما سُمِّيَتْ ضروريةً لاشتمالها على الضرورةِ ومطلقةٌ لعدمِ تقييدِ الضرورةِ فيها بوصفٍ اووقتٍ، الثانيةُ الدائمةُ المطلقةُ وهي التي حُكِمَ فيها بدوامِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ اوبدوامِ سلبِهِ عنه مادام ذاتُ الموضوعِ موجودةً ووجهُ تسميتِها دائمةً ومطلقةً على قياس الضروريةِ المطلقةِ ومثالُها ايجابًا مَا مَرَّ من قولنا دائمًا كُلُّ انسانٍ حيوانٌ فقد حَكَمْنَا فيها بدوامِ ثبوتِ الحيوانية للانسان مادام ذاتُه موجودةً وسلباً مَا مَرَّايضا من قولِنا دائمًا لا شيَ من الانسانِ بحجرٍ فإنَّ الحُكمَ فيها بدوامِ سلبِ الحجريَّةِ عن الانسانِ مادام ذاتُه موجودةً والنسبةُ بينَهَا وبين الضروريةِ ان الضروريةَ اخصُ منها مطلقاً لان مفهومَ الضرورةِامتناعُ انفكاكِ النسبةِ عن الموضوعِ و مفهومَ الدوامِ شمولُ النسبةِ في جميع الازمنةِ والاوقاتِ و متى كانت النسبةُ ممتنعةَ الانفكاكِ عن الموضوعِ كانت متحققةً في جميعِ اوقاتِ وجودِه بالضرورةِ وليس متى كانت النِسبةُ متحققةً في جميعِ الاوقاتِ امتنعَ انفكا كُها عن الموضوعِ لجوازِامكانِ انفكاكِها عن الموضوعِ وعدمِ وقوعِه لان الممكنَ لايَجِبُ أن يكونَ واقعًا۔

اقول: قضیہ بسیطہ ہے یا مرکبہ کیونکہ اگر وہ ایجاب وسلب سے دو مختلف حکموں پر مشتمل ہو تو وہ مرکبہ ہے ورنہ بسیطہ ہے، تو قضیہ بسیطہ وہ ہے جس کی حقیقت یعنی اس کا معنی صرف ایجاب ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ، کیونکہ اس کا معنی صرف حیوانیت کا انسان کے لیے ایجاب ہے، یا صرف سلب ہو جیسے لاشی من الانسان بحجر بالضرورہ، کیونکہ اس کی حقیقت صرف انسان سے حجریت کا سلب ہے، اور قضیہ مرکبہ وہ ہے جس کی حقیقت ایجاب وسلب سے مرکب ہو جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا دائما، کیونکہ اس کا معنی انسان کے لیے کتابت کا ایجاب یا اس سے کتابت کا بالفعل سلب ہے، اور ماتن نے ''حقیقتھا،، (یعنی اس کا معنی) کہا نہ کہ لفظھا، کیونکہ بعض اوقات قضیہ مرکب ہوتا ہے اور لفظ میں ایجاب وسلب سے کوئی ترکیب نہیں ہوتی، جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص، کیونکہ اس کے لفظ میں گو ترکیب نہیں ہے مگر اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے لیے کتابت کا ایجاب ضروری نہیں اور یہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے اور یہ کہ اس سے کتابت کا سلب ضروری نہیں اور یہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے تو یہ حقیقۃً اور معناً مرکب ہے اگر چہ لفظ میں ترکیب نہیں پائی گئی، بخلاف اس کے کہ جب ہم قضیہ کو لا دوام یا لاضرورہ کے ساتھ مقید کر دیں کیونکہ اس وقت قضیہ میں لفظ کے اعتبار سے بھی ترکیب ہوگی، پھر جان لیجئے کہ قضایا بسیطہ اور مرکبہ کسی خاص عدد

میں منحصر نہیں، البتہ وہ قضایا کہ ان سے اوران کے احکام یعنی تناقض، عکس، اور قیاس وغیرہ سے بحث کی عادت جاری ہے، وہ تیرہ قضیے ہیں، جن میں سے بعض بسیطہ ہیں اور بعض مرکبہ ہیں، پس بسائط چھ ہیں۔

پہلا قضیہ: ضروریہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کی ضرورت کا یا موضوع سے محمول کے سلب کی ضرورت کا حکم ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو، تو وہ قضیہ جس میں ثبوت کی ضرورت کا حکم ہو تو وہ ضروریہ موجبہ ہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ کیونکہ اس میں انسان کے لیے حیوان کے ثبوت کی ضرورت کا حکم ہے اس کے وجود کے تمام اوقات میں، اور وہ قضیہ جس میں سلب کی ضرورت کا حکم ہو تو وہ ضروریہ سالبہ ہے جیسے لاشی من الانسان بحجر بالضرورہ کیونکہ اس میں انسان سے اس کے وجود کے تمام اوقات میں حجریت کے سلب کی ضرورت کا حکم ہے، اور اس کا نام ''ضروریہ،، اس لیے رکھا گیا ہے کہ یہ ''ضرورہ،، پر مشتمل ہوتا ہے، اور ''مطلقہ،، اس لیے کہ اس میں ضرورہ وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتی۔

دوسرا قضیہ: دائمہ مطلقہ یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کے دوام کا یا موضوع سے محمول کے سلب کے دوام کا حکم لگایا جائے جب تک ذات موضوع موجود ہو اور اس کے دائمہ اور مطلقہ نام رکھنے کی وجہ ضروریہ مطلقہ کے قیاس پر ہے، اور اس کی مثال ایجابا وہ ہے جو ہمارے قول دائما کل انسان حیوان سے گذر چکی، کیونکہ ہم نے اس میں انسان کے لیے حیوانیت کے ثبوت کے دوام کا حکم لگایا ہے جب تک اس کی ذات موجود ہو، اور سلبا اس کی مثال یہ ہے دائما لاشی من الانسان بحجر کیونکہ اس میں انسان سے حجریت کے سلب کے دوام کا حکم ہے جب تک اس کی ذات موجود ہو، اور دائمہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ ضروریہ، دائمہ سے اخص مطلق ہے، کیونکہ ضرورہ کا مفہوم موضوع سے نسبت کے جدا ہونے کا امتناع ہے، اور دوام کا مفہوم نسبت کا تمام زمانوں اور اوقات میں شامل ہونا ہے، اور جب موضوع سے نسبت کا جدا ہونا ممتنع ہو تو وہ وجود موضوع کے تمام اوقات میں متحقق ہوگی، لیکن ایسا نہیں کہ جب نسبت تمام اوقات میں متحقق ہو تو موضوع سے اس کا انفکاک ممتنع ہو، کیونکہ موضوع سے نسبت کے جدا ہونے کا امکان اور اس کا عدم وقوع ممکن ہے، اس لیے کہ ممکن کا واقع ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

قضیہ بسیطہ اور مرکبہ

قضایا موجہہ جن سے بحث کی جاتی ہے، اور جنکے احکام بیان کئے جاتے ہیں وہ تیرہ ہیں چھ بسائط ہیں اور سات مرکبات ہیں۔

قضیہ بسیطہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کی حقیقت یعنی اس کا معنی صرف ایجاب ہو یا صرف سلب ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ اس میں انسان کے لیے حیوانیت کی نسبت ضروری طور پر ثابت کی جارہی ہے، اور سالبہ کی مثال لاشی من الانسان بحجر بالضرورہ، اس میں نسبت کا ضروری طور پر سلب ہے۔

قضیہ مرکبہ: یہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا دائما، اس کا مطلب یہ ہے کہ کتابت انسان کے لیے بالفعل ثابت ہے، اور بالفعل مسلوب ہے، شارح فرماتے ہیں کہ مرکبہ کی تعریف میں "حقیقتھا" کہا ہے لفظھا نہیں کہا، اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ ایجاب وسلب سے معنا مرکب ہوتا ہے، لیکن الفاظ میں اس کی کوئی ترکیب نہیں ہوتی، صرف حقیقت میں موجود ہوتی ہے، جیسے ممکنہ خاصہ ہے الفاظ کے اعتبار سے اس میں کوئی ترکیب نہیں ہوتی جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص لیکن درحقیقت یہ دو قضیوں سے مرکب ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ انسان کے لیے کتابت کا ایجاب ضروری نہیں ہے یہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور کتابت کا سلب انسان سے ضروری نہیں یہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے، کیونکہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، تو اگر لفظھا کہتے تو مرکبہ کی تعریف سے ممکنہ خاصہ خارج ہو جاتا، اور جب حقیقتھا فرمایا تو اس قسم کے قضایا مرکبہ کی تعریف میں داخل رہے، اور جب لا دوام، لاضرورہ جیسی کیفیات کے ساتھ قضیہ کو مقید کر دیا جائے تو پھر قضیہ لفظاً بھی مرکب ہوتا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ قضایا بسیطہ اور مرکبہ یوں تو لاتعداد ہیں لیکن جن سے بحث کی عادت جاری ہے، اور جن کے احکام تناقض، عکس اور قیاس وغیرہ بیان کئے جاتے ہیں ان کی تعداد صرف تیرہ ہے، چھ بسائط ہیں اور سات مرکبات ہیں۔

(۱) ضروریہ مطلقہ کی تعریف

ضرورہ مطلقہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کی نسبت موضوع کے لیے یا محمول کا سلب موضوع سے ضروری طور پر ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہے، پھر اگر اس میں ضرورہ کے ثبوت کا حکم ہے تو وہ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے، اور اگر اس میں ضرورہ کے سلب کا حکم ہے تو وہ سالبہ ہے، جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ یہ موجبہ ہے، اس میں انسان کے لیے اس کے وجود کے تمام اوقات میں ضروری طور پر حیوانیت ثابت ہے، اور سالبہ کی مثال لاشی من الانسان بحجر بالضرورہ اس میں "پتھر نہ ہونے کا" حکم انسان کے لیے ضروری طور پر ثابت ہے۔ وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو "ضروریہ" اس لیے کہتے ہیں کہ قضیہ ضرورہ کی کیفیت پر مشتمل ہے، اور "مطلقہ" اس لیے کہ اس میں "ضرورہ" کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

(۲) دائمہ مطلقہ کی تعریف

دائمہ مطلقہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کی نسبت موضوع کے لیے یا محمول کا سلب موضوع سے دوامی طور پر ہو جب تک ذات موضوع موجود ہے پھر اگر قضیہ میں دوام کے ثبوت کا

حکم ہو موضوع کے لیے تو وہ دائمہ مطلقہ موجبہ ہے جیسے دائما کل انسان حیوان، اور اگر موضوع کے لیے دوام کے سلب کا حکم ہو تو وہ دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، جیسے دائما لاشی من الانسان بحجر۔ اس قضیہ کو ضروریہ اس لئے کہتے ہیں کہ قضیہ ضروریہ کی کیفیت پر مشتمل ہے اور مطلقہ اس لئے کہ اس میں وصف یا وقت کی کوئی قید نہیں ہے۔

ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان نسبت

ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ضروریہ اخص مطلق ہے، اور دائمہ اعم مطلق ہے، کیونکہ ضروریہ کا مفہوم یہ ہے کہ محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا ممتنع اور محال ہے، اور دوام کا مفہوم یہ ہے کہ وہ نسبت تمام زمانوں اور اوقات میں ثابت ہو، تو جب نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہوگا تو لامحالہ وہ موضوع کے تمام اوقات میں ثابت ہوگی لہذا جہاں ضروریہ مطلقہ صادق ہوگا وہاں دائمہ مطلقہ بھی صادق ہوگا، لیکن جب نسبت تمام اوقات میں متحقق ہو تو اس کا موضوع سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے، ممکن ہے، اور امکان کا وقوع چونکہ ضروری نہیں ہے، اس لیے اس کا عکس بھی ضروری نہیں لہذا جہاں دائمہ مطلقہ صادق ہو وہاں ضروریہ مطلقہ کا صدق ضروری نہیں۔

الثالثةُ المشروطةُ العامةُ وهي التي حُكِمَ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ او سلبِه عنه بشرطِ أن تكونَ ذاتُ الموضوعِ مُتَّصِفَةً بوصفِ الموضوعِ اي يكونُ لوصفِ الموضوعِ دخلٌ في تحققِ الضرورةِ، مثالُ الموجبةِ قولُنا كُلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ بالضرورةِ مادامَ كاتباً فإنَّ تحركَ الاصابعِ ليس بضروريِّ الثبوتِ لذاتِ الكاتبِ اَعْنِيْ افرادَالانسان مطلقاًبل ضرورةَ ثبوتِهٖ إنَّمَا هي بشرطِ اتصافِها بوصفِ الكتابةِ ومثالُ السالبةِ قولُنا بالضرورةِ لا شئَ من الكاتبِ بساكنِ الاصابعِ مَادامَ كاتباً فان سلبَ ساكنِ الاصابع عن ذاتِ الكاتبِ ليس بضروريِّ الابشرطِ اتصافِها بوصفِ الكتابةِ وسببُ تسميتِها أمَّا بالمشروطةِ فلِاشتمالِها على شرطِ الوصف وإمَّا بالعامةَ فلانَّهَا اعمُّ من المشروطةِ الخاصةِ وَ سَتَعْرِفُهَا في المركبَاتِ ورُبما يُقَالُ المشروطةُ العامةُ على القضيةِ التي حُكِمَ فيها بضرورةِ الثبوتِ او بضرورةِ السلبِ في جميعِ اوقاتِ ثبوتِ الوصفِ اعمُّ من أن يكونَ للوصفِ مدخلٌ في تحققِ الضرورةِ أم لا والفرقُ بين المعنيينِ اِنَّاإذَا قلنا كُلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ بالضرورةِ مَا دامَ كَاتِباً واَرَدْنَا المعنى الاوّلَ صَدَقَتْ كما تبيَّنَ واِنْ اَرَدْنَا المعنى الثاني كَذَبَتْ لان حركَةَ الاصابعِ ليست ضروريةَ الثبوتِ لذاتِ الكاتبِ في شيءٍ مِّن الاوقاتِ فان الكتابَةَ التي هي شرطُ تحققِ الضرورةِ غيرُ ضروريةٍ لذاتِ الكاتبِ في زمانٍ اصلا فما ظُنُّكَ بالمشروطةِ بها فالمشروطةُ

العامةُ بالمعنى الاولِ اعمُّ مِنَ الضروريَّةِ والدائمةِ من وجهٍ لانک قد سَمِعْتَ أنَّ ذاتَ الموضوعِ قد تكونُ عينَ وصفه وقد تكون غيرَه فاذااتَّحَدَا او كانت المادةُ مادةَ الضرورةِ صدقت القضايا الثلثُ كقولنا كُلُّ انسانٍ حيوانٌ بالضرورةِ أو دائِمًا أو ما دامَ انساناً وإنْ تغَايَرا فان كانت المادةُ مادةَ الضرورةِ ولم يكنْ للوصفِ دخلٌ فى تحقق الضرورةِ صَدَقَتِ الضروريةُ والدائمةُ دون المشروطةِ كقولنا كُلُّ كاتبٍ حيوانٌ بالضرورةِ أو دائما لا بالضرورةِ ما دام كاتبًا فان وصفَ الكتابةِ لادخلَ له فى ضرورةِ ثبوتِ الحيوانِ لذاتِ الكاتبِ وإن لم يكُنِ المادةُ مادةَ الضرورةِ الذاتيةِ اوالدوامِ الذاتِيِّ وكان هناك ضرورةٌ بشرطِ الوصفِ صدقتِ المشروطةُ دونَ الضروريةِ والدائمةِ كما فى المثالِ المذكورِ فان تَحَرُّكَ الاصابعِ ليس بضروريٍّ ولا دائمًا لذاتِ الكاتبِ بل بشرطِ الكتابةِ وأمَّا المشروطةُ بالمعنى الثانى فهى اعمُّ من الضُّروريَّة مطلقًالأنَّهُ متى ثبتَ الضرورةُ فى جميعِ اوقاتِ الذاتِ يَثْبُتُ فِىْ جميعِ اوقاتِ الوصفِ بدون العكسِ ومن الدائمةِ من وجهٍ لتصادقهما فى مادةِ الضرورةِ المطلقةِ وصِدْقِ الدائمةِ بدونها حيث يخلو الدوامُ عن الضرورةِ وبالعكسِ حيث يكونُ الضرورةُ فى جميعِ اوقاتِ الوصفِ ولايدومُ فى جميعِ اوقاتِ الذاتِ، الرابعةُ العرفيةُ العامةُ وهى التى حُكِمَ فيها بدوام ثبوتِ المحمولِ للموضوع او سلبِهٖ عنه مادام ذاتُ الموضوعِ متصفاً بالعنوانِ ومثالُها ايجا بًا. وسلباً مَا مَرَّ فِىْ المشروطةِ العامةِ من قولنا دَائمًا كُلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ مادام كاتبًا و دائمًا لا شىَ من الكاتبِ بساكنِ الاصابعِ مادام كاتباً وإنما سُمِّيَتْ عرفيةً لان العُرْفَ إنما يفهَمُ هذاالمعنى من السالبةِ اذااُطْلِقَتْ حتى إذا قِيْلَ لَاشىَ من النائمِ بمستيقظٍ يَفْهَمُ منه العرفُ ان المستيقظَ مسلوبٌ عن النائمِ مادام نائماً فلمّا اُخِذَ هذاالمعنى من العرفِ نُسِبَ اليه وعامةٌ لانها اعمُّ من العرفيةِ الخاصة اِلتى هى من المركباتِ وهى اعمُّ مطلقاً من المشروطةِ العامةِ فانه متى تحققتِ الضرورةُ بحسب الوصفِ تحقق الدوامُ بحسب الوصفِ من غير عكسٍ وكذا من الضروريةِ والدائمةِ لأنه متى صَدَقَتِ الضرورةُ اوالدوامُ فى جميع اوقاتِ الذاتِ صَدَقَ الدَّوَامُ فِى جميعِ اوقاتِ الوصفِ ولا ينعكسُ الخامسةُ المطلقةُ العامةُ وهى التى حُكِمَ فيها بثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أو سلبِهٖ عنه بالفعلِ امّا الايجابُ كُلُّ انسانٍ متنفسٌ با لا طلاقِ العامِ واما السلبُ فكقولنا لا شىَ من الانسانِ بمتنفسٍ بالاطلاقِ العامِ وإنما كانت مطلقةً لانّ القضيةَ إذَا اُطْلِقَتْ ولم تُقَيَّدْ بقيدٍ من دوامٍ او ضرورةٍ اولادوامَ اولاضرورةَ يُفْهَمُ

منها فعليةُ النسبةِ فلما كان هذا المعنى مفهومَ القضية المطلقةِ تُسَمّٰى بها وانما كانت عامةً لانها اعمُّ من الوجوديةِ اللادائمةِ واللاضروريةِ كما سَيَجِئُ وهى اعمُّ مِنَ القضايا الاربعِ المتقدمةِ لانه متى صَدَقَتْ ضرورةٌ اودوامٌ بحسب الذاتِ أو بحسبِ الوصفِ يكونُ النسبةُ فعليةً وليس يلزمُ من فعليةِ النسبةِ ضرورتُها أودوامُها السادسةُ الممكنةُ العامةُ وهى التى حُكِمَ فيها بسلبِ الضرورةِ المطلقةِ عن الجانبِ المُخَالِفِ لِلْحُكمِ فانْ كان الحكمُ فِى القضيةِ بالايجابِ كان مفهومُ الامكانِ سلبَ ضرورةِ السلبِ لان الجانبَ المخالفَ للايجابِ هو السلبُ وانكان الحكمُ فى القضيةِ بالسلبِ كان مفهومُه سلبَ ضرورةِ الايجابِ فانه هو الجانبُ المخالفُ للسلبِ فاذا قلنا كُلُّ نارٍ حارةٌ بالامكانِ العامِ كان معناه ان سَلْبَ الحرارةِ عن النَّارِ ليس بضروريٍ واذا قلنا لا شئَ من الحارِ بباردٍ بالامكان العام فمعناه اَنَّ ايجابَ البرودةِ للحارليس بضروريٍ وانما سُمِّيتُ ممكنةً لا حتوائِها على معنى الامكانِ وعامةً لانها اعمُّ من الممكنةِ الخاصةِ وهى اعمُّ من المطلقةِ العامةِ لانه متى صَدَقَ الايجابُ بالفعل فلا اقلَّ مِنْ أن لَّا يكونَ السلبُ ضرورياً و سلبُ ضرورةِ السلبِ هو امكانُ الايجابِ فمتى صَدَقَ الايجابُ بالفعلِ صَدَقَ الايجابُ بالامكانِ و لا ينعكسُ لجوازِأن يكونَ الايجابُ ممكناًولايكونَ واقعاً اصلاً و كذلك متى صَدَقَ السلبُ بالفعلِ لم يكنِ الايجابُ ضرورياً و سلبُ ضرورةِ الايجابِ هو امكانُ السلبِ فمتىٰ صدق السلبُ بالفعل صَدَقَ بالامكان دونَ العكسِ لجوازِ أن يكونَ السلبُ ممكناً غيرَ واقعٍ واعمُّ من القضا يا الباقيةِ لان المطلقةَ العامةَ اعمُّ منها مطلقًا والاعمُّ من الاعمِّ اعمُّ۔

ترجمہ: تیسرا قضیہ مشروطہ عامہ ہے یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کی ضرورت کا یا موضوع سے محمول کے سلب کی ضرورت کا حکم کیا جائے بشرطیکہ ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو یعنی وصف موضوع کو ضرورت کے تحقق میں دخل ہو، موجبہ کی مثال ہمارا قول کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا کیونکہ انگلیوں کا متحرک ہونا ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے مطلقاً ضروری الثبوت نہیں ہے، بلکہ اس کے ثبوت کا ضروری ہونا ان کے وصف کتابت کے ساتھ متصف ہونے کی شرط کے ساتھ ہے، اور سالبہ کی مثال بالضرورہ لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا کیونکہ ذات کاتب سے ساکن الاصابع کا سلب ضروری نہیں مگر اس کے وصف کتابت کے ساتھ متصف ہونے کی شرط کے ساتھ، اور اس کا مشروطہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ وصف کی شرط پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ خاصہ سے عام ہے، جس کو عنقریب آپ مرکبات میں جان لیں

گے۔

اور کبھی مشروطہ کا اطلاق اس قضیہ پر ہوتا ہے جس میں ثبوت وصف کے تمام اوقات میں ثبوت کی ضرورت یا سلب کی ضرورت کا حکم ہو عام ازیں کہ ضرورت کے تحقق میں وصف کو دخل ہو یا نہ ہو، اور ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ جب ہم کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا کہیں اور پہلے معنی کا ارادہ کریں تو قضیہ صادق ہوگا، اور اگر ثانی معنی کا ارادہ کریں تو قضیہ کاذب ہوگا، کیونکہ انگلیوں کی حرکت ذات کاتب کے لیے کسی وقت بھی ضروری الثبوت نہیں ہے، اس لیے کہ کتابت جو ضرورہ کے تحقق کے لیے شرط ہے، ذات کاتب کے لیے وہی کسی زمانہ میں ضروری نہیں تو جو اس کے ساتھ مشروط ہے اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔

مشروطہ عامہ بالمعنی الاول ضروریہ اور دائمہ سے عام من وجہ ہے، کیونکہ آپ نے سنا ہے کہ ذات موضوع کبھی عین وصف ہوتی ہے اور کبھی غیر وصف، تو جب وہ دونوں متحد ہوں اور مادہ ضرورت کا مادہ ہو تو تینوں قضیے صادق ہوں گے جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ یا دائما یا مادام انسانا، اور اگر دونوں متغایر ہوں تو اگر مادہ مادہ ضرورت ہو اور وصف کو ضرورت کے تحقق میں دخل نہ ہو تو ضروریہ اور دائمہ صادق ہوں گے نہ کہ مشروطہ، جیسے کل کاتب حیوان بالضرورۃ یا دائما، نہ کہ بالضرورۃ مادام کاتبا کیونکہ وصف کتابت کو ذات کاتب کے لیے ثبوت حیوان کے ضروری ہونے میں کوئی دخل نہیں، اور اگر ضرورۃ ذاتیہ یا دوام ذاتی کا مادہ نہ ہو اور وہاں ضرورت وصف کی شرط کے ساتھ ہو تو مشروطہ صادق ہوگا نہ کہ ضروریہ اور دائمہ جیسے مثال مذکورہ میں، کیونکہ انگلیوں کا متحرک ہونا ذات کاتب کے لیے نہ ضروری ہے اور نہ دائمی ہے بلکہ کتابت کی شرط کے ساتھ ہے۔

اور مشروطہ بالمعنی الثانی ضروریہ سے اعم مطلق ہے، اس لیے کہ ضرورت جب ذات کے تمام اوقات میں ثابت ہوگی تو وصف کے تمام اوقات میں بھی ثابت ہوگی بدون العکس، اور (مشروطہ......) دائمہ سے عام من وجہ ہے کیونکہ یہ دونوں ضروریہ مطلقہ کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، دائمہ مشروطہ بالمعنی الثانی کے بغیر صادق ہوتا ہے جہاں دوام ضرورہ سے خالی ہو اور بالعکس (یعنی مشروطہ صادق ہو دائمہ کے بغیر) جہاں ضرورہ وصف کے تمام اوقات میں ہو اور ذات کے تمام اوقات میں دائمی نہ ہو۔

چوتھا عرفیہ عامہ ہے یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا اس سے سلب کے دوام کا حکم ہو جب تک ذات موضوع عنوان کے ساتھ متصف ہو اور اس کی مثال ایجابا و سلبا وہ ہے جو گذر چکی مشروطہ عامہ میں یعنی دائما کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا اور دائما لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا، اور عرفیہ نام اس لیے رکھا گیا کہ اہل عرف سالبہ سے یہی معنی سمجھتے ہیں جب کوئی جہت ذکر نہ کی جائے، یہاں تک کہ جب کہا جائے لاشی من النائم بمستیقظ تو اس سے اہل عرف یہی سمجھتے ہیں کہ

مستیقظ نائم سے مسلوب ہے، جب تک وہ سوتا رہے اور پس یہ معنی عرف سے لیے گئے ہیں تو قضیہ کو اسی طرف منسوب کر دیا گیا، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عرفیہ خاصہ سے اعم ہے جو مرکبات میں سے ہے، اور عرفیہ مشروطہ عامہ سے اعم مطلق ہے کیونکہ جب ضرورہ وصف کے اعتبار سے متحقق ہوگی تو دوام بھی وصف کے اعتبار سے متحقق ہوگا مگر اس کا عکس نہیں، اسی طرح (عرفیہ) ضروریہ اور دائمہ سے بھی اعم ہے کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات کے تمام اوقات میں صادق ہو تو دوام (بھی) وصف کے تمام اوقات میں صادق ہوگا اور اس کا عکس نہ ہوگا۔

پانچواں قضیہ مطلقہ عامہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا بالفعل حکم ہو، موجبہ کی مثال جیسے کل انسان متنفس بالاطلاق العام اور سالبہ کی مثال جیسے لاشی من الانسان بمتنفس بالاطلاق العام، اور ''مطلقہ،، اس لیے ہے کہ جب قضیہ کو مطلق رکھا جائے اور دوام، ضرورہ، لا دوام اور لا ضرورہ کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو اس سے نسبت کی فعلیت ہی مفہوم ہوتی ہے، چونکہ یہ معنی قضیہ مطلقہ کا مفہوم ہے، اس لیے اس کا نام مطلقہ رکھ دیا گیا، اور ''عامہ،، اس لیے کہتے ہیں کہ یہ وجودیہ لا دائمہ اور وجودیہ لاضروریہ سے اعم ہے جیسا کہ یہ آگے آرہا ہے، اور یہ سابقہ چاروں قضایا سے اعم ہے، کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات یا وصف کے اعتبار سے صادق ہوگی تو نسبت فعلیت ہوگی، اور نسبت کی فعلیت سے اس کا ضروری یا دائمی ہونا لازم نہیں آتا۔

چھٹا قضیہ ممکنہ عامہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورت مطلقہ کے سلب کا حکم ہو، تو اگر قضیہ میں ایجابی حکم ہو تو ایجاب کا مفہوم سلب کی ضرورۃ کا سلب ہوگا، کیونکہ ایجاب کی جانب مخالف سلب ہی ہے، اور اگر قضیہ میں سلب کا حکم ہو تو اس کا مفہوم ایجاب کی ضرورۃ کا سلب ہوگا، کیونکہ سلب کی جانب مخالف یہی ہے، پس جب ہم یہ کہیں کہ کل نار حارۃ بالامکان العام تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ آگ سے حرارت کا سلب ضروری نہیں، اور جب ہم یہ کہیں کہ لاشی من الحار ببارد بالامکان العام، تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ حار کے لیے ایجاب برودت ضروری نہیں، اور اس کا ممکنہ نام اس لیے رکھا گیا کہ یہ امکان کے معنی پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہ یہ ممکنہ خاصہ سے عام ہے۔

اور یہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے کیونکہ جب ایجاب بالفعل صادق ہوگا تو کم از کم سلب ضروری نہ ہوگا، اور سلب کی ضرورہ کا سلب ہی امکان ایجاب ہے لہذا جب ایجاب بالفعل صادق ہوگا تو ایجاب بالامکان بھی صادق ہوگا، اور اس کا عکس نہ ہوگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایجاب ممکن ہو لیکن واقع نہ ہو، اسی طرح جب سلب بالفعل صادق ہو تو ایجاب ضروری نہ ہوا اور ضرورت ایجاب کا سلب ہی امکان سلب ہے، تو جب سلب بالفعل صادق ہوگا تو سلب بالامکان بھی صادق ہوگا نہ کہ اس کا عکس کیونکہ ہوسکتا ہے کہ سلب ممکن ہو اور واقع نہ ہو، اور باقی قضایا سے بھی اعم ہے، کیونکہ مطلقہ عامہ اس سے اعم مطلق ہے، اور اعم سے اعم،

اعم ہوتا ہے۔

(۴) مشروطہ عامہ کی تعریف

مشروطہ عامہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ضروری ہے موجبہ میں یا محمول کا سلب اس سے سالبہ میں ضروری ہے جب تک کہ ذات موضوع وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو یعنی وصف موضوع کو ضرورۃ کے تحقق میں دخل ہوتا ہے، موجبہ کی مثال: کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا، اس میں ذات کاتب کے لیے انگلیوں کی حرکت ضروری طور پر اس وقت تک ثابت ہے جب تک وہ وصف کتابت کے ساتھ متصف ہو، اور سالبہ کی مثال: لاشی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا اس میں ذات کاتب سے انگلیوں کا سکون ضروری طور پر مسلوب ہے جب تک کہ وہ وصف کتابت کے ساتھ متصف ہو۔

وجہ تسمیہ: اسے مشروطہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ وصف کی شرط پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہ یہ مشروطہ خاصہ سے اعم ہے کیونکہ مشروطہ خاصہ لادوام ذاتی سے مقید ہوتا ہے، اور مشروطہ عامہ مطلق ہوتا ہے، اور مطلق مقید سے اعم ہوتا ہے، جنکی تفصیل مرکبات میں آرہی ہے۔

مشروطہ عامہ کا دوسرا معنی

مشروطہ عامہ کا دوسرا معنی: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کی نسبت موضوع کے لیے ایجابا یا محمول کا موضوع سے سلب وصف موضوع کے تمام اوقات میں ضروری طور پر ہو، عام ازیں کہ وصف موضوع کو ضرورۃ کے تحقق میں دخل ہو یا نہ ہو گویا موضوع کے لیے محمول کا ثبوت دو طرح سے ہوتا ہے، ایک بشرط الوصف اور ایک بزمان الوصف پہلے کو مشروطہ بالمعنی الاول اور ثانی کو مشروطہ بالمعنی الثانی کہتے ہیں۔

دونوں معنی میں فرق: یہ ہے کہ مشروطہ بالمعنی الاول میں محمول کا ثبوت اگر چہ دراصل ذات موضوع کے لیے ہوتا ہے لیکن وصف موضوع کو بھی ضرورۃ کے تحقق میں دخل ضرور ہوتا ہے، محمول کا منشاء صرف ذات موضوع ہی نہیں بلکہ ذات اور وصف موضوع دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے، چنانچہ اس معنی کے لحاظ سے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا صادق ہوگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ ذات جو کتابت کے ساتھ متصف ہے اس کے لیے ضروری طور پر انگلیوں کی حرکت ثابت ہے بشرطیکہ وہ لکھائی میں مصروف ہو۔

اور مشروطہ بالمعنی الثانی میں وصف موضوع ضرورۃ کے لیے ظرف ہوتا ہے یعنی محمول کی نسبت صرف ذات موضوع کے لیے ضروری طور پر ثابت ہوتی ہے، وصف موضوع کا اس میں کوئی لحاظ نہیں ہوتا، چنانچہ اس معنی کے لحاظ سے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا کاذب ہوگا، کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے کتابت کے تمام اوقات میں انگلیوں کی حرکت ضروری طور پر ثابت ہے، اور یہ درست نہیں ہے، کیونکہ انگلیوں

کی حرکت افراد انسان کے لیے بغیر کتابت کے کسی بھی وقت ضروری نہیں، کیونکہ کتابت جو ضرورۃ کے تحقق کی شرط ہے، وہ ہی ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے کسی بھی زمانہ میں ضروری نہیں تو جو اس کے تابع اور اس کا مشروط ہے یعنی تحرک اصابع وہ کیسے ضروری ہوسکتا ہے والکتابۃ لما لم تکن ضروریا فی زمان اصلا فکیف التحرک۔

نسبتیں

مشروطہ عامہ کے معنی اول اور ثانی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ یہ دونوں کل منخسف مظلم بالضرورہ مادام منخسفا میں جمع ہیں اس لیے کہ ظلمت کا ثبوت افراد منخسف کے لیے بشرط الانخساف اور بزمان الانخساف دونوں طرح صادق ہے اور کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً میں صرف مشروطہ بالمعنی الاول صادق ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور کل کاتب انسان بالضرورۃ مادام کاتبا میں مشروط بالمعنی الثانی صادق ہے کیونکہ ذات کاتب کے لیے انسانیت کا ثبوت بزمان الکتابہ تو ضروری ہے، لیکن بشرط الکتابہ ضروری نہیں، کیونکہ ذات کے لیے ذات کا ثبوت کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہوتا یعنی ایک چیز کا انسان ہونا کتابت کی شرط پر موقوف نہیں ہے۔

ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ بالمعنی الاول کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ وصف موضوع دو حال سے خالی نہیں، کبھی یہ ذات موضوع کا عین ہوگا، اور کبھی اس کے مغایر ہوگا، اگر وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں عین ہوں تو وہاں یہ تینوں قضایا صادق ہوتے ہیں، جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ او بالدوام او مادام انسانا، ضروریہ تو اس واسطے کہ یہ قضیہ ''ضرورۃ،، پر مشتمل ہے، اور دائمہ مطلقہ اس لیے کہ جہاں ضرورہ ہو، وہاں دوام ضرور ہوتا ہے، اور مشروطہ بالمعنی الاول اس واسطے کہ ذات موضوع، وصف موضوع کے ساتھ متصف ہے، اور اگر وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں مغایر ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مادہ ضرورۃ کا ہوگا یا نہیں، چنانچہ اگر مادہ ضرورۃ کا ہو، اور ضرورۃ کے متحقق ہونے میں وصف موضوع کو کوئی دخل نہ ہو تو وہاں صرف یہ دونوں صادق آئیں گے لیکن مشروطہ بالمعنی الاول صادق نہیں ہوگا جیسے کل کاتب حیوان بالضرورہ او دائما، یہاں ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے حیوان ضروری طور پر یا دوامی طور پر صادق ہے اگر چہ وصف کتابت موجود نہ ہو، تو یہاں صرف ضروریہ اور دائمہ مطلقہ صادق ہیں، لیکن مشروطہ صادق نہیں، کیونکہ ہم نے فرض ہی یہ کیا ہے کہ ضرورۃ کے متحقق ہونے میں وصف موضوع کو کوئی دخل نہیں، اب اگر مشروطہ کو بھی صادق قرار دیا جائے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ ذات کاتب یعنی افراد انسان کے لیے حیوانیت ضروری طور پر ثابت ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے، اور اگر کاتب نہیں تو حیوان بھی نہیں، یہ مفہوم درست نہیں، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہے جہاں ضروریہ اور دائمہ تو صادق ہیں لیکن مشروطہ عامہ بالمعنی الاول صادق نہیں اور اگر وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں مغایر ہوں اور مادہ، ضرورہ ذاتیہ اور دوام ذاتی کا نہ ہو بلکہ وہاں ضرورۃ بشرط الوصف ہو تو صرف مشروطہ صادق ہوگا، اور وہ دونوں صادق نہیں ہوں گے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا اس میں انگلیوں کی حرکت ذات کاتب کے لیے وصف کتابت کی

شرط کے ساتھ ہے، کتابت کے بغیر یہ نہ تو ضروری ہے اور نہ دائمی، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے جس میں صرف مشروطہ عامہ بالمعنی الاول صادق ہے لیکن ضروریہ اور دائمہ صادق نہیں۔

اور مشروطہ عامہ بالمعنی الثانی اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے، ضروریہ اخص ہے اور مشروطہ اعم ہے، کیونکہ جب ضرورۃ ذات موضوع کے تمام اوقات میں ثابت ہوگی تو وہاں ضرورۃ وصف موضوع کے تمام اوقات میں بھی ثابت ہوگی، اس لیے کہ جہاں ضرورہ ذاتیہ صادق ہو، وہاں ضرورہ وصفیہ بھی ضرور ثابت ہوتی ہے، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں یعنی جہاں ضرورہ وصفیہ ہو، وہاں ضرورہ ذاتیہ کا تحقق ضروری نہیں، کیونکہ وصف کے تمام اوقات، ذات کے اوقات کا بعض ہوتے ہیں، یعنی وہ وصف ذات موضوع کے تمام اوقات میں ثابت نہیں ہوتا، بلکہ بعض وقت میں ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ ذات موضوع کے تو اور بھی اوصاف ہوتے ہیں، اس لیے یہ عکس لازم نہیں۔

اور مشروطہ عامہ بالمعنی الثانی اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ یہ دونوں ضرورۃ مطلقہ کے مادہ میں جمع ہو جاتے ہیں، جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ مادام انسانا، اور جس مادہ میں حکم صرف دائمی ہو، ضروری نہ ہو، اس میں صرف دائمہ صادق ہوگا جیسے کل فلک متحرک بالدوام، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور جس مادہ میں حکم وصف موضوع کے تمام اوقات میں ضروری ہو اور ذات موضوع کے جمیع اوقات میں دائمی نہ ہو تو صرف مشروطہ عامہ بالمعنی الثانی صادق ہوگا جیسے کل منخسف مظلم بالضرورہ مادام منخسفا، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے۔

(۴) عرفیہ عامہ کی تعریف

عرفیہ عامہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا سلب دوامی طور پر ہے جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو، موجبہ کی مثال: دائما کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا، اور سالبہ کی مثال: لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا۔

وجہ تسمیہ: اس کو عرفیہ اس لیے کہتے ہیں کہ جب اس کے سالبہ میں کوئی جہت ذکر نہ کی جائے تو اہل عرف اس سے یہی معنی سمجھتے ہیں، چنانچہ جب لاشی من النائم بمستیقظ کہا جائے تو اس سے اہل عرف یہی سمجھتے ہیں کہ سونے والا بیدار نہیں ہوتا جب تک وہ سوتا رہے، تو یہ معنی چونکہ اہل عرف سے ماخوذ ہیں، اس لیے اس قضیہ کو عرف کی طرف منسوب کر کے عرفیہ کہدیا، لیکن یہاں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اہل عرف جس طرح اس معنی کو سالبہ سے سمجھتے ہیں، اسی طرح موجبہ سے بھی سمجھ لیتے ہیں جیسے کل کاتب متحرک الاصابع سے یہی سمجھتے ہیں کہ لکھنے والے کے لیے انگلیوں کی حرکت اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ کاتب ہو، اس لیے سالبہ کی تخصیص صحیح نہیں، کیونکہ بعض سوالب ایسے بھی ہیں کہ ان سے عرف عام میں یہ معنی نہیں سمجھے جاتے جیسے لاشی من الانسان بحجر بالدوام؟

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ نام رکھنے کے لیے ادنی مناسبت کافی ہوتی ہے، پوری جزئیات کا اس کے

مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہوتا، اوراس کو عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عرفیہ خاصہ سے اعم ہے اور عرفیہ خاصہ مقید اور اخص ہے۔

نسبتیں

عرفیہ عامہ اور مشروطہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ عامہ اعم ہے، اور مشروطہ اخص مطلق ہے، کیونکہ جہاں ضرورہ وصفیہ متحقق ہوگی وہاں دوام وصفی ضرور متحقق ہوگا لہذا جب مشروط عامہ صادق ہوگا تو عرفیہ عامہ بھی صادق ہوگا، من غیر عکس کہ جہاں دوام وصفی ہو وہاں ضرورہ وصفیہ کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

عرفیہ عامہ اور ضروریہ ودائمہ کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ دونوں اخص ہیں اور عرفیہ عامہ اعم ہے، کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات موضوع کے تمام اوقات میں ثابت ہوگا تو وصف کے تمام اوقات میں بھی دوام صادق ہوگا، لہذا جب ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ صادق ہونگے تو عرفیہ عامہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں عرفیہ عامہ صادق ہو تو ضروریہ اور دائمہ بھی صادق ہوں۔

(۵) مطلقہ عامہ کی تعریف

مطلقہ عامہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا سلب بالفعل ہو ای فی ای وقت من الازمنۃ الثلثۃ موجبہ کی مثال: بالاطلاق العام کل انسان متنفس اور سالبہ کی مثال: بالاطلاق العام لاشی من الانسان بمتنفس

وجہ تسمیہ: اس کو مطلقہ اس واسطے کہتے ہیں کہ جب قضیہ دوام، لا دوام یا ضرورہ یا لاضرورہ کی قیود سے خالی ہوتو اس سے نسبت کی فعلیت مفہوم ہوتی ہے، اور چونکہ یہ معنی قضیہ مطلقہ کا مفہوم ہے، اس لیے اس کا نام مطلقہ رکھ دیا گیا، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ وجودیہ لا دائمہ اور وجودیہ لاضروریہ سے اعم ہے، اور یہ مقید اور اخص ہیں۔

نسبتیں

مطلقہ عامہ اور گذشتہ چاروں قضایا ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ چاروں اخص ہیں، اور مطلقہ عامہ اعم ہے، کیونکہ جب ضرورہ یا دوام ذات یا وصف کے لحاظ سے صادق ہوگی تو وہاں نسبت کی فعلیت بھی ہوگی لہذا ان قضایا اربعہ میں سے جو قضیہ بھی صادق ہوگا تو مطلقہ عامہ بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس نہیں کیونکہ نسبت کی فعلیت سے اس کا ضروری یا دائمی ہونا لازم نہیں ہے۔

(۶) ممکنہ عامہ کی تعریف

ممکنہ عامہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورہ مطلقہ کے سلب کا حکم ہو، یعنی موجبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ سلب، جو ایجاب کی جانب مخالف ہے، وہ ضروری نہیں، اور سالبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ ایجاب، جو سلب کی جانب مخالف ہے، وہ ضروری نہیں، لہذا ممکنہ عامہ موجبہ کل نار حارۃ بالامکان العام کا مطلب یہ ہوگا کہ حار کی جانب مخالف یعنی حرارت کا سلب، آگ سے ضروری نہیں، اس کا حار ہونا ممکن ہے، اور ممکنہ عامہ سالبہ لاشی من الحار ببارد بالامکان العام کا مطلب یہ ہوگا کہ عدم برودت کی جانب مخالف یعنی حار کا ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں ہے، گویا ممکنہ عامہ کا مطلب یہ ہوگا کہ موضوع کا محمول کے ساتھ اتصاف بالفعل ضروری نہیں، بلکہ اس میں متصف ہونے کی صلاحیت اور استعداد ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو ممکنہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امکان کے معنی پر مشتمل ہے، اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ممکنہ خاصہ سے اعم ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

نسبتیں

ممکنہ عامہ موجبہ اور مطلقہ موجبہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، مطلقہ عامہ موجبہ اخص ہے، اور ممکنہ عامہ موجبہ اعم ہے کیونکہ جب مطلقہ عامہ موجبہ میں محمول کی نسبت موضوع کے لیے بالفعل ثابت ہوگی تو اس کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ اس کا سلب ضروری نہ ہو، تو سلب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ السلب یہی ممکنہ عامہ موجبہ ہے لہذا جب مطلقہ عامہ موجبہ صادق ہوگا تو ممکنہ عامہ موجبہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں ممکنہ عامہ موجبہ صادق ہو تو وہاں مطلقہ عامہ موجبہ بھی صادق ہو، اس لیے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ ممکن تو ہو، لیکن اس کا وقوع بالکل نہ ہو۔

اسی طرح ممکنہ عامہ سالبہ اور مطلقہ عامہ سالبہ کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے مطلقہ عامہ سالبہ اخص ہے، اور ممکنہ عامہ سالبہ اعم ہے، کیونکہ جب مطلقہ عامہ سالبہ میں محمول موضوع سے بالفعل سلب ہے تو ایجاب ضروری نہ ہوا، اور ایجاب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ الایجاب ہی ممکنہ عامہ سالبہ ہے لہذا جب مطلقہ عامہ سالبہ صادق ہوگا تو ممکنہ عامہ سالبہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں ممکنہ عامہ سالبہ صادق ہو وہاں مطلقہ عامہ سالبہ بھی صادق ہو، کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ امکان تو ہو لیکن وہ واقع نہ ہو اس لیے پھر مطلقہ عامہ کا صدق نہیں ہوسکتا۔

اور ممکنہ عامہ باقی پانچ قضایا مذکورہ سے اعم ہے، اور یہ سب اخص ہیں، کیونکہ مطلقہ عامہ ان سب سے عام ہے، اور ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ اعم کا اعم اعم ہوتا ہے، تو جب ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور مطلقہ عامہ ان پانچ قضایا سے اعم ہے، لہذا ممکنہ عامہ باقی قضایا سے بھی اعم ہوا لان الاعم من الاعم اعم۔

قضایا موجہہ بسیط کا نقشہ مثالوں کے ساتھ

نمبر شمار	قضایا موجهه	موجبه و سالبه	مثالیں
۱	ضروریه مطلقه	موجبه سالبه	كل انسان حيوان بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة
۲	دائمه مطلقه	موجبه سالبه	كل انسان حيوان بالدوام لا شئ من الانسان بحجر بالدوام
۳	مشروطه عامه	موجبه سالبه	كل كاتب متحركُ الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً
۴	عرفيه عامه	موجبه سالبه	دائما كل كاتب مِتحركُ الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً دائما لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا
۵	مطلقه عامه	موجبه سالبه	كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا شئ من الانسان بمتنفس بالاطلاق العام
۶	ممكنه عامه	موجبه سالبه	كل نارٍ حارةٌ بالامكان العام لا شئ من الحار ببارد بالامكان العام

قال: واما المركباتُ فسبعٌ الاولى المشروطةُ الخاصةُ وهى المشروطةُ العامةُ مع قيدِ اللادوامِ بحسبِ الذاتِ وهى ان كانت موجبةً كقولنا بالضرورةِ كُلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ مادام كاتباً لا دائمًا فتركيبُها من موجبةِ مشروطةِ عامة وسالبةِ مطلقةِ عامةِ وان كانت سالبةً كقولنا بالضرورةِ لا شئَ من الكاتبِ بساكنِ الاصابعِ مادام كاتباً لا دائمًا فتركيبُها من سالبةِ مشروطةِ عامةٍ وموجبةِ مطلقةِ عامةِ

ترجمہ: اور مرکبات سات ہیں، پہلا قضیہ مشروطہ خاصہ ہے، اور وہ لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ مشروطہ عامہ ہوتا ہے، وہ اگر موجبہ ہو جیسے بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما، تو اس کی ترکیب موجبہ مشروطہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورۃ لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما، تو اس کی ترکیب سالبہ مشروطہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے۔

اقول: من المركباتِ: المشروطةُ الخاصةُ وهى المشروطةُ العامةُ مع قيدِ اللادوام

بحسبِ الذاتِ وانما قُیِّدَ اللادوامُ بحسبِ الذاتِ لأنَّ المشروطةَ العامةَ هی الضرورةُ بحسبِ الوصفِ والضرورةُ بحسب الوصفِ دوامٌ بحسبه والدوامُ بحسب الوصفِ یمتنعُ ان یُقَیَّدَ باللادوامِ بحسبِ الوصفِ فان قُیِّدَ تقییداً صحیحاً فلابد من ان یُقَیَّدَ باللادوامِ بحسبِ الذاتِ حتی یکونَ النسبةُ فیها ضروریةً ودائمةً فی جمیعِ اوقاتِ وصفِ الموضوعِ لادائمةً فِی بعضِ اوقاتِ ذاتِ الموضوعِ وهی أعْنِی المشروطةَ الخاصةَ إن کانت موجبةً کقولنا بالضرورةِ کُلُّ کاتبٍ متحرکُ الاصابعِ ما دام کاتباً لا دائما فترکیبُها من موجبةٍ مشروطةٍ عامةٍ وسالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ اما المشروطةُ العامةُ الموجبةُ فهی الجزءُ الاولُ من القضیةِ واما السالبةُ المطلقةُ العامةُ ای قولنا لا شئَ من الکاتبِ بمتحرکِ الاصابعِ بالفعلِ فهو مفهومُ اللادوامِ لأنَّ ایجابَ المحمولِ للموضوعِ اذا لم یکنْ دائماً کان معناه أنَّ الایجابَ لیس متحققاً فی جمیعِ الاوقاتِ واذالم یتحقّقِ الایجابُ فی جمیعِ الاوقاتِ یتحققُ السلبُ فِی الجملةِ وهو معنی السالبةِ المطلقةِ العامةِ وان کانت سالبةً کقولنا بالضرورةِ لا شئَ من الکاتبِ بساکن الاصابعِ مادام کاتباًلا دائمًا فترکیبُها من مشروطةٍ عامةٍ سالبةٍ وهی الجزءُ الاولُ وموجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ أی قولنا کلُّ کاتب ساکنُ الاصابعِ بالفعلِ وهو مفهومُ اللادوامِ لان السَّلبَ اذالم یکنْ دائماً لم یکنْ متحققاً فی جمیعِ الاوقاتِ وإذالم یتحقَّقِ السلبُ فی جمیعِ الاوقاتِ یتحقَّقُ الایجابُ فی الجملةِ وهو الایجابُ المطلقُ العامُ فان قُلْتَ حقیقةُ القضیةِ المرکبةِ ملتئمةٌ من الایجابِ والسلبِ فکیف تکونُ موجبةً اوسالبةً فنقولُ الاعتبارُ فی ایجابِ القضیةِ المرکبةِ وسلبِها بایجاب الجزءِ الاولِ وسلبه اصطلاحًافان کان الجزءُ الاولُ موجبًا کانت القضیةُ موجبةً وان کانَ سالبا فسالبةٌ والجزءُ الثانی مُوَافِقٌ له فی الکمِّ ومخالفٌ له فی الکَیْفِ والنسبةُ بینها وبین القضایا البسیطةِ إمَّا بینها وبین الدائمتین فمبائنةٌ کلیةٌ لانها مُقَیَّدَةٌ باللادوامِ بحسبِ الذاتِ وهو مبائنٌ للدوامِ بحسبِ الذاتِ و ذلک ظاهرٌ وللضرورةِ بحسبِ الذاتِ لأنَّ الضرورةَ بحسبِ الذاتِ اخصُّ من الدوامِ بحسب الذاتِ ونقیضُ الاعمِّ مبائنٌ لعین الأخصِّ مبائنةً کلیةً وهی اخصُّ من المشروطةِ العامةِ مطلقًا لانها المشروطةُ العامةُ مقیدةٌ باللادوامِ والمقیدُ اخصُّ من المطلقِ وکذامن القضایا الثلثِ الباقیةِ لانها اعمُّ من المشروطةِ العامةِ۔

اقول: مرکبات میں سے مشروطہ خاصہ ہے، اور وہ لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ مشروطہ عامہ

ہے، اور لا دوام کو بحسب الذات کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے کہ مشروطہ عامہ ضرورہ بحسب الوصف کا نام ہے، اور ضرورہ بحسب الوصف دوام بحسب الوصف ہے، اور دوام بحسب الوصف کو لا دوام بحسب الوصف کے ساتھ مقید کرنا منع ہے، پس اگر صحیح طور پر مقید کرنا ہو تو لا دوام کو ''بحسب الذات،، کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہوگا، یہاں تک کہ اس میں نسبت وصف موضوع کے تمام اوقات میں ضروری اور دائمی ہوگی نہ کہ ذات موضوع کے بعض اوقات میں دائمی، اور مشروطہ خاصہ اگر موجبہ ہو جیسے بالضرورہ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما تو اس کی ترکیب موجبہ مشروطہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، اور مشروطہ عامہ موجبہ قضیہ کا جزء اول ہوگا، اور سالبہ مطلقہ عامہ یعنی لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل، لا دوام کا مفہوم ہے، اس لیے کہ جب موضوع کے لیے محمول کا ایجاب دائمی نہ ہو تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ایجاب تمام اوقات میں متحقق نہیں، اور جب ایجاب تمام اوقات میں متحقق نہ ہوا تو سلب فی الجملہ متحقق ہو گیا، یہی سالبہ مطلقہ عامہ کا معنی ہے، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما تو اس کی ترکیب مشروطہ عام سالبہ سے ہوگی، اور یہی جزء اول ہے، اور موجبہ مطلقہ عامہ یعنی کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل سے ہوگی، اور یہی لا دوام کا مفہوم ہے، اس لیے کہ جب سلب دائمی نہ ہو تو تمام اوقات میں متحقق نہ ہوگا، اور جب تمام اوقات میں سلب متحقق نہ ہوا تو ایجاب فی الجملہ متحقق ہو گیا، یہی ایجاب مطلق عام ہے۔

اگر آپ کہیں کہ قضیہ مرکبہ کی حقیقت ایجاب وسلب سے مرکب ہوتی ہے، تو وہ موجبہ یا سالبہ کیسے ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ قضیہ مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ ہونے میں جزء اول کے ایجاب وسلب کا اصطلاحا اعتبار ہے، لہٰذا اگر جزء اول موجبہ ہو تو قضیہ موجبہ ہوگا، اور اگر وہ سالبہ ہو تو قضیہ سالبہ ہوگا اور پہلا جزء دوسرے کی کمیت میں موافق ہوگا اور کیفیت میں اس کے مخالف ہوگا، اور مشروطہ خاصہ اور قضایا بسیطہ کے درمیان نسبت تو مشروطہ خاصہ اور دائمتین میں مباینت کلیہ ہے، کیونکہ مشروطہ خاصہ لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور وہ دوام ذاتی کے مباین ہے جو بالکل ظاہر ہے، اور ضرورت بحسب الذات کے مباین ہے کیونکہ ضرورہ ذاتیہ دوام ذاتی سے اخص ہے، اور اعم کی نقیض عین اخص کے مبائن ہے مبانیت کلی، اور مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے اخص مطلق ہے، کیونکہ مشروطہ عامہ لا دوام کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور مقید مطلق سے اخص ہوتا ہے، اسی طرح باقی تین قضایا سے بھی اخص ہے، اس لیے کہ وہ تینوں مشروطہ عام سے اعمہ ہیں۔

مرکبات......(۱) مشروطہ خاصہ

گذشتہ صفحات میں قضایا بسیط کا ذکر کیا تھا، اب یہاں سے مرکبات کا ذکر کر رہے ہیں، یہ مرکبات سات ہیں:

مشروطہ خاصہ: یہ وہ قضیہ مرکبہ ہے جو مشروطہ عامہ میں لا دوام ذاتی کی قید بڑھا کر بنایا جاتا ہے، اس میں یہ قید جزء ہو کر معتبر ہوتی ہے، چنانچہ اس کے دو جزء ہوتے ہیں ایک مشروطہ عامہ اور ایک مطلقہ عامہ، اس دوسرے قضیہ کی طرف لا دوام ذاتی سے اشارہ کیا جاتا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ لا دوام کو بحسب الذات یعنی ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، دوام وصفی کے ساتھ نہیں، کیونکہ پہلا جزء مشروطہ عامہ ہے جس میں ضرورہ وصفیہ ہوتی ہے، اور ضرورہ وصفیہ اور دوام وصفی دونوں لازم وملزوم ہیں، اس لیے کہ ''دوام،، کے معنی عدم انفکاک کے ہیں اور ''ضرورہ،، کے معنی عدم انفکاک لازم کے ہیں، گویا ضرورۃ دوام کا ایک فرد ہے، تو مشروطہ خاصہ کے پہلے جزء میں جب ''ضرورہ وصفیہ،، ہے، تو گویا اس میں دوام وصفی بھی ہے، اب اگر مشروطہ عامہ کو لا دوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے اور دوسرا جزء لا دوام وصفی مراد لیا جائے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا، کیونکہ لا دوام وصفی دوام وصفی کی نقیض ہے، اور اجتماع نقیضین چونکہ محال ہے، اس لیے لا دوام وصفی تو مراد نہیں لیا جا سکتا، اس لیے یہ متعین ہو گیا کہ لا دوام ''ذاتی،، مراد ہے، ہاں ''لا ضرورہ بحسب الذات،، کی قید مراد لینے میں بھی گو منافات نہیں ہے، لیکن مناطقہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا، تو لامحالہ مشروطہ عامہ کو ''لا دوام ذاتی،، کے ساتھ ہی مقید کیا جائے گا، لہٰذا مشروطہ خاصہ وہ ہوا جس میں حکم موضوع کے وصف عنوانی کے تمام اوقات میں ضروری اور دائمی ہو، اور ذات موضوع کے بعض اوقات میں دائمی نہ ہو بلکہ منتفی ہو۔

پھر مشروطہ خاصہ کی دو صورتیں ہیں موجبہ ہوگا یا سالبہ، اگر مشروطہ خاصہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ مشروطہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، موجبہ مشروطہ عامہ اس قضیہ کا پہلا جزء ہوگا، اور سالبہ مطلقہ عامہ قضیہ کا دوسرا جزء ہوگا، جیسے بالضرورہ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما اس ''لا دائما،، کی قید سے سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، ای لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل، اس قید سے مشروطہ خاصہ موجبہ میں سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ محمول کا ایجاب جب موضوع کے لیے دائمی نہ ہو تو اس کا معنی یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے تمام اوقات میں متحقق نہیں، اور جب ایجاب موضوع کے تمام اوقات میں متحقق نہیں تو سلب فی الجملہ یعنی کسی نہ کسی وقت سلب متحقق ہوگا، خواہ یہ سلب بعض اوقات میں ہو یا کل اوقات میں، یہی مطلقہ عامہ سالبہ کا مفہوم ہے، اس لیے یہ کہا کہ مشروطہ خاصہ ''موجبہ،، میں لا دائما سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

اور اگر مشروطہ خاصہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ مشروطہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، سالبہ مشروطہ عامہ اس کا پہلا جزء ہوگا، اور موجبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوگا جیسے بالضرورہ لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل، مشروطہ خاصہ سالبہ میں ''لا دائما،، سے موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، کیونکہ سالبہ مشروطہ عامہ کے ساتھ جب ''لا دائما،، کہا تو معنی یہ ہوا کہ پہلے قضیہ میں جو سلب ہے وہ دائمی نہیں، جب وہ سلب دائمی نہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ ذات موضوع کے تمام اوقات میں سلب متحقق نہیں، اور جب موضوع کے تمام اوقات میں سلب متحقق نہ ہو تو ایجاب فی الجملہ یعنی کسی نہ کسی وقت ایجاب متحقق ہوگا، یہی مطلقہ عامہ موجبہ کا مفہوم ہے، اس لیے یہ کہا کہ مشروطہ خاصہ سالبہ میں ''لا دائما،، سے موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

مرکبہ میں ایجاب وسلب کا اعتبار کس طرح ہوگا

معترض کہتا ہے کہ قضیہ مرکبہ جب ایجاب وسلب دونوں پر مشتمل ہوتا ہے، تو اس کو موجبہ یا سالبہ شمار کرنے کا اعتبار کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ ہونے میں پہلے جزء کا اعتبار ہے، اگر پہلا جزء موجبہ ہو تو قضیہ مرکبہ موجبہ شمار ہوگا، اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو قضیہ مرکبہ سالبہ شمار ہوگا، اسی اصول کی روشنی میں مرکبہ کی سابقہ چند مثالوں میں ایجاب یا سلب کا حکم لگایا گیا ہے، اور مشروطہ خاصہ کا دوسرا جزء ''کمیت،، کے لحاظ سے پہلے جزء کے موافق ہوگا یعنی پہلا جزء اگر کلی ہے تو دوسرا بھی کلی ہوگا، جزئی ہے تو دوسرا بھی جزئی ہوگا، اور کیفیت کے لحاظ سے دوسرا جزء پہلے جزء کے مخالف ہوگا، یعنی ایجاب وسلب میں دونوں مختلف ہوں گے۔

نسبتیں

مشروطہ خاصہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان تباین کی نسبت ہے، اس لیے کہ دائمہ میں دوام ذاتی ہوتا ہے، اور مشروطہ خاصہ میں لا دوام ذاتی ہوتا ہے، اور دوام ذاتی اور لا دوام ذاتی کے درمیان تباین بالکل ظاہر ہے۔

اور مشروطہ خاصہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان بھی تباین کی نسبت ہے، وہ اس طرح کہ ضرورہ ذاتیہ دوام ذاتی سے اخص ہے، یعنی دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ سے اعم ہے، اور ضروریہ اخص ہے، اور قاعدہ ہے کہ اعم کی نقیض عین اخص کے مباین ہوتی ہے، جیسے لاحیوان انسان کے مباین ہے، اور ابھی گذرا کہ مشروطہ خاصہ، اعم یعنی دائمہ مطلقہ کے ''مباین،، ہے، تو جو چیز اعم کے مباین ہو وہ اخص کے بھی مباین ہوتی ہے، لہذا مشروطہ خاصہ جس طرح دائمہ مطلقہ جو کہ اعم ہے، کے مباین ہے، اسی طرح وہ ضروریہ مطلقہ جو کہ دائمہ سے اخص ہے، کے بھی مباین ہوگا۔

مشروطہ خاصہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے. مشروطہ خاصہ اخص مطلق ہے، اور مشروطہ عامہ اعم مطلق ہے، کیونکہ مشروطہ خاصہ وہی مشروطہ عامہ ہوتا ہے، مگر یہ کہ وہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور مشروطہ عامہ مطلق ہے اس میں کوئی اس قسم کی قید نہیں ہے، اور مقید چونکہ مطلق سے اخص ہوتا ہے، اس لیے مشروطہ خاصہ بھی مشروطہ عامہ سے اخص مطلق ہے۔ مشروطہ خاصہ اور بقیہ تین قضایا موجہہ بسیطہ عرضیہ عامہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، مشروطہ خاصہ اخص مطلق ہے، اور یہ تینوں قضایا اعم ہیں، وہ اس طرح کہ یہ تینوں مشروطہ عامہ سے اعم ہیں، اور مشروطہ عامہ ان سے اخص ہے۔ اور مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے اخص ہے، تو جب مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے اخص ہے۔ اور مشروطہ عامہ ان تین قضایا سے اخص ہے تو شئی سے اخص کا اخص اس شئی سے اخص ہوتا ہے، لہذا مشروطہ خاصہ ان تین قضایا سے بھی اخص مطلق ہوا اور یہ تین قضایا اعم مطلق ہوئے۔

قال: الثّانيةُ العرفيةُ الخاصةُ وهي العرفيةُ العامةُ مع قَيدِ اللادوامِ بحسبِ الذاتِ وهي ان كانتْ موجبةً فتركيبُها من موجبةٍ عرفيةٍ عامةٍ وسالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وان كانت

سالبةً فتركيبُها من سالبةٍ عرفيةٍ عامةٍ وموجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ ومثالُها ايجابًا وسلبًا مَامرَّ۔

دوسرا قضیہ عرفیہ خاصہ ہے جو بعینہ عرفیہ عامہ ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، وہ اگر موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ عرفیہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہے، اور اگر سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ عرفیہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہے اور اس کی ایجابی وسلبی مثال وہی ہے جو گذر چکی۔

اقول: العرفيةُ الخاصةُ هي العرفيةُ العامةُ مع قيدِ اللادوامِ بحسبِ الذاتِ وهي إنْ كانت موجبةً كَمَا مَرَّ من قولِنا كُلُّ كاتبٍ متحركُ الاصابعِ مَادامَ كاتباً لادائمًا فتركيبُها من موجبةٍ عرفيةٍ عامةٍ وهي الجزءُ الاولُ وسالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وهي مفهومُ اللادوامِ وان كانت سالبةً كما تَقَدَّمَ من قولنا لاشئَ من الكاتبِ بساكنِ الاصابعِ مادامَ كاتباً لا دائمًا فتركيبُها من سالبةٍ عرفيةٍ عامةٍ وهي الجزءُ الاولُ وموجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وهي مفهومُ اللادوام وهي اعمُّ من المشروطةِ الخاصةِ لأنَّهٗ مَتٰى صدقتِ الضرورةُ بحسبِ الوصفِ لا دائمًا صدق الدوامُ بحسبِ الوصفِ لا دائمًا مِنْ غيرِ عكسٍ ومبائنةٌ للدائمتينِ على ما سَلَفَ واعمُّ من المشروطةِ العامةِ من وجهٍ لتصادقِهِمَا في مادةِ المشروطةِ الخاصةِ وصِدْقِ المشروطةِ العامةِ بدونها في مادةِ الضرورةِ الذاتيةِ وصدقِها بدونِ المشروطةِ العامةِ إذا كان الدوامُ بحسبِ الوصفِ من غير ضرورةٍ واخصُّ من العرفيةِ العامةِ لان المقيدَ اخصُّ من المطلقِ وكذا من الباقيتين لانهما اعمُّ من العرفيةِ العامةِ واعلمْ أنَّ وصفَ الموضوعِ فِي المشروطةِ والعرفيةِ الخاصتين يَجبُ أن يكونَ وصفاً مُفَارِقاً لذاتِ الموضوعِ فانه لو كان دائمًا له ووصفُ المحمولِ دائمٌ بدوامِ وصفِ الموضوعِ كان وصفُ المحمولِ دائمًا لذاتِ الموضوعِ وقد كان لا دائمًا بحسبِ الذاتِ هذاخُلْفٌ

اقول: عرفیہ خاصہ وہ عرفیہ عامہ ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، وہ اگر موجبہ ہو جیسا کہ ہمارا قول (مشروطہ خاصہ میں) گذر چکا: کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما تو اس کی ترکیب موجبہ عرفیہ عامہ سے ہے، اور وہی پہلا جزء ہے، اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہے اور یہی لا دوام کا مفہوم ہے، اور اگر (عرفیہ خاصہ) سالبہ ہو جیسے ہمارا قول لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما گذر چکا تو اس کی ترکیب سالبہ عرفیہ عامہ سے ہے، اور وہی پہلا جزء ہے اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہے اور یہی لا دوام کا مفہوم ہے۔ اور عرفیہ خاصہ مشروطہ خاصہ سے اعم ہے کیونکہ جب ضرورہ وصفیہ لا دائما صادق ہوگی تو دوام وصفی بھی صادق ہوگا، اس کے عکس کے بغیر، اور دائمتین کے مباین ہے جیسا کہ گذر گیا، اور مشروطہ عامہ سے من وجہ اعم ہے کیونکہ یہ دونوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، اور مشروطہ عامہ ضرورہ

ذاتیہ کے مادہ میں عرفیہ خاصہ کے بغیر صادق ہے، اور عرفیہ خاصہ مشروطہ عامہ کے بغیر صادق ہے جبکہ دوام بحسب الوصف ضرورہ کے بغیر ہو، اور (عرفیہ خاصہ) عرفیہ عامہ سے اخص ہے کیونکہ مقید مطلق سے اخص ہوتا ہے، اور اسی طرح باقی دو (مطلقہ وممکنہ) سے (اخص ہے) کیونکہ یہ دونوں عرفیہ عامہ سے اعم ہیں، اور جان لیجئے کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں وصف موضوع کا ذات موضوع کے لیے وصف مفارق ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ وصف ذات موضوع کے لیے دائمی ہو اور حال یہ کہ وصف محمول وصف موضوع کے دوام کی وجہ سے دائمی ہوتا ہے تو محمول کا وصف ذات موضوع کے لیے دائمی ہوگا حالانکہ وہ بحسب الذات دائمی نہیں تھا، اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۲) عرفیہ خاصہ

عرفیہ خاصہ: یہ بعینہ عرفیہ عامہ ہوتا ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ پھر اس کی دو صورتیں ہیں، موجبہ ہوگا یا سالبہ، اگر عرفیہ خاصہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ عرفیہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی موجبہ عرفیہ عامہ قضیہ کا پہلا جزء ہوتا ہے، اور سالبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوتا ہے، جس کی طرف لا دوام ذاتی سے اشارہ ہوتا ہے، عرفیہ خاصہ موجبہ کی مثال: کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما، ای لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل، اور اگر عرفیہ خاصہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ عرفیہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، سالبہ پہلا جزء ہوگا اور موجبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوگا جس کی طرف لا دوام ذاتی سے اشارہ ہوتا ہے جیسے لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل، عرفیہ خاصہ موجبہ میں ''لا دائما،، سے سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اور عرفیہ خاصہ سالبہ میں اس سے موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف جو اشارہ ہوتا ہے اس کی تفصیل مشروطہ خاصہ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

نسبتیں

عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ خاصہ اعم ہے اور مشروطہ خاصہ اخص ہے، کیونکہ جب ضرورہ وصفیہ لا دائما صادق ہوگی تو دوام وصفی بھی صادق ہوگا، من غیر عکس یعنی جہاں دوام وصفی لا دائما ہو وہاں ضرورہ وصفیہ کا صدق ضروری نہیں۔

اور عرفیہ خاصہ دائمتین یعنی دائمہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان تباین ہے جس کی تفصیل مشروطہ خاصہ کے بیان میں گذر چکی ہے۔

عرفیہ خاصہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ یہ دونوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا لا دائما، اور اگر مادہ ہو صرف ضرورہ

ذاتیہ کا تو وہاں مشروطہ عامہ تو صادق ہوگا، لیکن عرفیہ خاصہ صادق نہ ہوگا، جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ، اور اگر مادہ ہو صرف دوام وصفی کا جو ضرورہ سے خالی ہو تو وہاں صرف عرفیہ خاصہ صادق ہوگا، مشروطہ عامہ صادق نہ ہوگا۔

عرفیہ خاصہ اور عرفیہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ خاصہ اخص ہے اور عرفیہ عامہ اعم ہے، کیونکہ عرفیہ خاصہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، جبکہ عرفیہ عامہ میں قید نہیں ہوتی، اور مقید چونکہ مطلق سے اخص ہوتا ہے اس لیے عرفیہ خاصہ عرفیہ عامہ سے اخص مطلق ہے۔

اسی طرح عرفیہ خاصہ اور مطلقہ عامہ وممکنہ عامہ کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، عرفیہ خاصہ ان دونوں سے اخص مطلق ہے، اور یہ دونوں اعم ہیں، اور ابھی گذرا کہ عرفیہ خاصہ عرفیہ عامہ سے اخص ہے، تو شی سے اخص کا اخص اس شی سے اخص ہوتا ہے لہذا عرفیہ خاصہ ان دونوں سے بھی اخص مطلق ہے۔

فائدہ

مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں ذات موضوع کے لیے وصف موضوع کا وصف مفارق ہونا ضروری ہے، یعنی وصف موضوع ایسا وصف ہو، جو ذات موضوع سے جدا بھی ہو جاتا ہو، اس لیے کہ اگر وصف موضوع وصف مفارق نہ ہو بلکہ وصف لازم ہو تو وصف محمول ذات موضوع کے لیے دائمی ہو جائے گا، کیونکہ وصف محمول کا دوام ذات موضوع کے لیے اس وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ ذات موضوع کے لیے وصف موضوع موجود ہو تو اگر وصف موضوع ذات موضوع کے لیے دائمی ہوگا تو وصف محمول بھی اس کے لیے دائمی ثابت ہوگا، حالانکہ بحسب الذات وہ دائمی نہیں ہے اور جب وصف محمول ذات موضوع کے لیے ''دائمی،، ہو تو پھر ''لا دوام،، کی قید لگانے سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو باطل اور خلاف مفروض ہے۔

قال: الثالثةُ الوجوديةُ اللاضروريةُ وهي المطلقةُ العامةُ مع قيدِ اللاضرورةِ بحسبِ الذاتِ وهي ان كانت موجبةً كقولنا كُلُّ انسانٍ ضاحكٌ بالفعلِ لا بالضرورةِ فتركيبُها من موجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وسالبةٍ ممكنةٍ عامةٍ وان كانت سالبةً كقولنا لا شئَ من الانسانِ بضاحكٍ بالفعلِ لا بالضرورةِ فتركيبُها من سالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وموجبةٍ ممكنةٍ عامةٍ۔

تیسرا قضیہ وجودیہ لاضروریہ ہے اور وہ مطلقہ عامہ ہے لاضرورہ بحسب الذات کی قید کے ساتھ، اور وہ اگر موجبہ ہو جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورہ، تو اس کی ترکیب موجبہ مطلقہ عامہ اور سالبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی، اور اگر سالبہ ہو جیسے لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورہ تو اس کی ترکیب سالبہ مطلقہ عامہ اور موجبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی۔

اقول: الوجوديةُ اللاضروريةُ هي المطلقةُ العامةُ مع قيدِ اللاضرورةِ بحسب

الـذَّاتِ وانـمـا قُيِّـدَ الـلاضـرورةُ بـحسـبِ الـذاتِ وان امـكنَ تقييدُ المطلقةِ العامةِ باللاضرورةِ بحسبِ الوصفِ لانهم لم يَعْتَبِروا هذَاالتركيبَ ولم يتعرَّفوا احكامَه فهى انكانتْ موجبةً كقولنا كلُّ انسانٍ ضاحكٌ بالفعلِ لا بالضرورةِ فتركيبُها من موجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ و سالبةٍ ممكنةٍ عامةٍ اما الموجبةُ المطلقةُ العامةُ فهِىَ الجزءُ الاولُ واما السالبةُ الممكنةُ العامةُ أى قولُنا لا شئَى من الانسانِ بضاحكٍ بالامكانِ العامِ فهى معنى اللاضرورةِ لأنَّ الايجابَ إذالم يكنْ ضرورياً كان هناكَ سلبُ ضرورةِ الايجابِ وسلبُ ضرورةِ الايجابِ مُمكِنٌ عامٌ سالبٌ وَانْكانتْ سالبةً كقولنا لا شئَ من الانسانِ بضاحكٍ بالفعلِ لابالضرورةِ فتركيبُها من سالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وهى الجزءُ الاولُ وموجبةٍ ممكنةٍ عامةٍ وهى معنىَ اللاضرورةِ فان السلبَ اذا لَمْ يَكُنْ ضرورياً كان هناكَ سلبُ ضرورةِ السلبِ وهو الممكنُ العامُ الموجبُ وهِى اَعمُّ مطلقًا من الخاصَتَيْنِ لانه متى صدقتِ الضرورةُ اوالدوامُ بِحَسْبِ الوصفِ لا دائمًا صدقَ فِعْلِيَّةُ النِّسبةِ لا بالضرورةِ من غيرِ عكسٍ ومبائنةٌ للضروريةِ لتقييدِها باللاضرورةِ واعمُّ من الدائمةِ من وجهٍ لتصادقِهما فى مادةِ الدوامِ الخالِى عن الضرورةِ وصِدْقِ الدائمةِ بدونِها فى مادةِ الضرورةِ وبالعكسِ فى مادةِ اللادوامِ وكذا من المشروطةِ العامةِ والعرفيةِ العامةِ لتصادقِهما فى مادةِ المشروطةِ الخاصةِ وصدقِهما بدونِها فى مادةِ الضرورةِ وصدقِها بدونِهما فى مادةِ اللادوامِ بحسبِ الوصفِ واخصُّ من المطلقةِ العامةِ لخصوصِ المُقَيَّدِ ومن الممكنةِ العامةِ لانها اعمُّ من المطلقةِ العامةِ

اقول: وجودیہ لاضروریہ وہی مطلقہ عامہ ہے لاضرورہ ذاتیہ کی قید کے ساتھ، اور لاضرورہ کو بحسب الذات کے ساتھ مقید کیا ہے اگر چہ مطلقہ عامہ کو لاضرورہ وصفیہ کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے، اس واسطے کہ مناطقہ نے نہ اس ترکیب کا اعتبار کیا، اور نہ اس کے احکام بیان کئے، اور اگر وہ موجبہ ہو جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورہ، تو اس کی ترکیب موجبہ مطلقہ عامہ اور سالبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی، بہر حال موجبہ مطلقہ عامہ پہلا جزء ہے، رہا سالبہ ممکنہ عامہ یعنی لاشی من الانسان بضاحک بالامکان العام تو یہ ''لاضرورہ،، کا معنی ہے، کیونکہ جب ایجاب ضروری نہ ہو تو وہاں ایجاب کی ضرورہ کا سلب ہوگا اور ایجاب کی ضرورہ کا سلب ہی ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور اگر وہ سالبہ ہو جیسے لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورہ تو اس کی ترکیب سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، جو پہلا جزء ہے، اور موجبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی، جو لاضرورہ کا معنی ہے، کیونکہ جب سلب ضروری نہ ہو تو وہاں سلب کی ضرورہ کا سلب ہوگا، اور یہی ممکنہ عامہ موجبہ ہے۔

اور وہ (وجودیہ لاضروریہ) مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے اعم مطلق ہے کیونکہ جب ضرورہ یا دوام بحسب الوصف لا دائما صادق ہو تو نسبت کی فعلیت لا بالضرورہ بھی ضرور صادق ہوگی، اس کے عکس کے بغیر، اور وہ ضروریہ مطلقہ کے مباین ہے، کیونکہ وہ لاضرورہ ذاتیہ کے ساتھ مقید ہے، اور دائمہ مطلقہ سے اعم من وجہ ہے کیونکہ یہ دونوں دوام کے مادہ میں صادق ہوتے ہیں، جو دوام کہ ضرورہ سے خالی ہو، اور دائمہ ضرورہ کے مادہ میں وجودیہ لاضروریہ کے بغیر صادق ہے، اور اس کے برعکس لا دوام کے مادہ میں، اسی طرح مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے بھی عام من وجہ ہے کیونکہ یہ مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور یہ دونوں وجودیہ لاضروریہ کے بغیر ضرورہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور صرف وجودیہ لا دوام وصفی کے مادہ میں اِن دونوں کے بغیر صادق ہے، اور مطلقہ عامہ سے اخص ہے مقید کے خاص ہونے کی وجہ سے، اور ممکنہ عامہ سے بھی اخص ہے کیونکہ وہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے۔

(۳) وجودیہ لاضروریہ

وجودیہ لاضروریہ: یہ وہی مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورہ ذاتیہ کے ساتھ مقید ہوتا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ لاضرورہ کو ''بحسب الذات،، کے ساتھ مقید کیا ہے اگرچہ اس کو ''بحسب الوصف،، کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے اور درست ہے، کیونکہ یہ تقیید گو عقلا درست ہے لیکن مناطقہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا، اور نہ ہی اس کے احکام بیان کئے ہیں، اس بناء پر لاضرورہ کو ذاتیہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، پھر اگر وجودیہ لاضروریہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ مطلقہ عامہ اور سالبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی، ''موجبہ،، قضیہ کا پہلا جزء ہوگا، اور سالبہ ممکنہ عامہ دوسرا جزء ہوگا، جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورہ ای لاشی من الانسان بضاحک بالامکان العام، لاضرورہ سے ممکنہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے، وہ اس طرح کہ جب کہا ''لا بالضرورہ،، تو اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ پہلے قضیہ میں جو ایجاب ہے وہ ضروری نہیں، تو ایجاب کا ضروری نہ ہونا سلب ضرورۃ الایجاب ہے، اور سلب ضرورۃ الایجاب ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور اگر وجودیہ لاضروریہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ مطلقہ عامہ اور موجبہ ممکنہ عامہ سے ہوگی ''سالبہ،، قضیہ کا پہلا جزء ہوگا، اور موجبہ ممکنہ عامہ دوسرا جزء ہوگا، جیسے لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورہ ای کل انسان ضاحک بالامکان العام، وجودیہ لاضروریہ سالبہ میں لا بالضرورہ سے ممکنہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ جب قضیہ سالبہ کے بعد لا بالضرورہ کہا تو اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ سابقہ قضیہ میں جو سلب ہے وہ ضروری نہیں، تو سلب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ السلب بعینہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے، اس لیے یہ کہا کہ وجودیہ لاضروریہ سالبہ میں لا بالضرورہ سے ممکنہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

نسبتیں

وجودیہ لاضروریہ اور خاصتین یعنی مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے،

وجودیہ لاضروریہ اعم ہے، اور خاصتین اخص ہیں، کیونکہ مشروطہ خاصہ میں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ ہوتی ہے اور وجودیہ لا ضروریہ میں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہوتی ہے، تو جہاں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ ہو وہاں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہوگا، لہٰذا جہاں مشروطہ خاصہ صادق ہوگا، وہاں وجودیہ لاضروریہ بھی صادق ہوگا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہو تو وہاں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ بھی ہو لہٰذا جہاں وجودیہ لاضروریہ صادق ہو وہاں مشروطہ خاصہ کا صدق ضروری نہیں، اسی طرح عرفیہ خاصہ میں دوام وصفی لا دائما ہے تو جہاں دوام وصفی ہوگا وہاں فعلیت نسبت ضرور ہوگی لہٰذا جہاں عرفیہ خاصہ صادق ہوگا وہاں وجودیہ لاضروریہ بھی صادق ہوگا ولاعکس کہ جہاں فعلیت النسبت لا بالضرورہ ہو وہاں دوام وصفی لا دائما کا صدق ضروری نہیں لہٰذا جہاں وجودیہ لاضروریہ صادق ہو وہاں عرفیہ خاصہ کا صدق ضروری نہیں۔

وجودیہ لاضروریہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان تباین کی نسبت ہے، کیونکہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورہ ذاتیہ ہوتی ہے، اور وجودیہ لاضروریہ میں لاضرورہ ذاتیہ، اور ان دونوں میں تباین بالکل ظاہر ہے۔

وجودیہ لاضروریہ اور دائمہ میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، مادہ ہو دوام کا جو ضرورہ سے خالی ہو، تو اس میں دونوں جمع ہو جاتے ہیں، اور دائمہ ضرورہ کے مادہ میں وجودیہ لاضروریہ کے بغیر صادق ہوتا ہے، اور وجودیہ لاضروریہ ''لا دوام،، کے مادہ میں دائمہ کے بغیر صادق ہوتا ہے۔

وجودیہ لاضروریہ اور عامتین یعنی مشروطہ عامہ وعرفیہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اگر مادہ ہو مشروطہ خاصہ کا تو وہاں سب جمع ہو جاتے ہیں، کیونکہ مشروطہ خاصہ میں ضرورہ وصفیہ ہے اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہوتا ہے، تو جہاں ضرورہ وصفیہ ہو وہاں دوام وصفی بھی ضرور ہوتا ہے، لہٰذا عرفیہ عامہ مشروطہ خاصہ کے مادہ میں پایا گیا، اور مشروطہ خاصہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہے، جبکہ مشروطہ عامہ مطلق ہے، اور مطلق چونکہ مقید میں پایا جاتا ہے، اس لیے مشروطہ خاصہ کے مادہ میں مشروطہ عامہ بھی پایا گیا، اور مشروطہ خاصہ کے مادہ ہی میں وجودیہ لاضروریہ بھی پایا جاتا ہے، کیونکہ مشروطہ خاصہ میں ضرورہ وصفیہ لا دائما ہے، اور وجودیہ لاضروریہ میں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ ہے، تو جہاں ضرورہ وصفیہ لا دائما ہو تو وہاں فعلیت النسبۃ لا بالضرورہ بھی ضرور صادق ہوگا، یہ ان قضایا کا مادہ اجتماعیہ ہے، اور اگر ''ضرورہ،، کا مادہ ہو تو وہاں عامتین تو صادق ہوں گے لیکن وجودیہ لاضروریہ صادق نہیں ہوگا، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا اور اگر مادہ ہو لا دوام بحسب الوصف کا تو وہاں صرف وجودیہ لاضروریہ صادق ہوگا، عامتین صادق نہیں ہوں گے، کیونکہ ان میں ''دوام وصفی،، ہوتا ہے، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہوا۔

وجودیہ لاضروریہ اور مطلقہ عامہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے، وجودیہ لاضروریہ اخص ہے، اور یہ اعم ہے، کیونکہ وجودیہ ''لاضرورہ،، کی قید کے ساتھ مقید ہے، اور مطلقہ عامہ میں قید نہیں ہے، اور مقید چونکہ مطلق سے اخص ہوتا ہے اس لیے وجودیہ لاضروریہ مطلقہ عامہ سے اخص مطلق ہے۔

اور وجودیہ لاضروریہ اور ممکنہ عامہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے، وجودیہ اخص ہے، اور یہ اعم

ہے، کیونکہ ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور مطلقہ عامہ اس سے اخص ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ وجودیہ مطلقہ عامہ سے اخص ہے، تو شی سے اخص کا اخص اس شی سے اخص ہوتا ہے، لہذا وجودیہ لاضروریہ اس شی یعنی ممکنہ عامہ سے بھی اخص ہوگیا، یا یوں کہیے کہ ممکنہ عامہ تمام قضایا...... سے اعم ہے لہذا وجودیہ لاضروریہ سے بھی اعم ہوگا، اور وجودیہ لاضروریہ اس سے اخص مطلق ہوگا۔

قال: الرابعةُ الوجوديةُ اللادائمةُ وهي المطلقةُ العامةُ مع قيدِ اللادوامِ بحسبِ الذاتِ وهي سواءٌ كانتْ موجبةً او سالبةً فتركيبُها من المطلَقَتَيْنِ عامَتَيْنِ احدُهُمَا موجبةٌ والاخرى سالبةٌ ومثالُها ايجابًا وسلبًا مَامرَّ

چوتھا قضیہ وجودیہ لا دائمہ ہے، اور وہ مطلقہ عامہ ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ اور وہ موجبہ ہو یا سالبہ، بہر حال اس کی ترکیب دو مطلقہ عامہ سے ہے، ایک موجبہ ہوگا او دوسرا سالبہ اور اس کی مثال ایجابا اور سلبا وہ ہے جو گذر چکی۔

اقول: الوجوديةُ اللادائمةُ هي المطلقةُ العامةُ مع قيدِ اللادوامِ بِحسبِ الذاتِ وهي سواءٌ كانت موجبةً أو سالبةً يكون تركيبُها من مطلقتين عامتينِ احدُهُما موجبةٌ والاخرى سالبةٌ لان الجزءَ الاولَ مطلقةٌ عامةٌ والجزءَ الثاني هو اللادوامُ وقد عَرَفْتَ أنَّ مفهومَه مطلقةٌ عامةٌ ومثالُها ايجابًا وسلبًا مامرَّ من قولنا كُلُّ انسان ضاحكٌ بالفعلِ لا دائمًا ولاشئَ من الانسانِ بضاحكٍ بالفعلِ لا دائمًا وهي اخصُّ من الوجوديةِ اللاضروريةِ لانه متى صَدَقَتْ مطلقتان صَدَقَتْ مطلقةٌ وممكنةٌ بخلافِ العكسِ واعمُّ من الخاصتين لانه متى تحقَّقَ الضرورةُ اوالدوامُ بحسبِ الوصفِ لا دائمًا تحقق فعليةُ النسبة من غيرِ عكسٍ ومبائنةٌ للدائمتينِ على مامرَّ غيرَ مرةٍ واعمُّ من العامتينِ من وجهٍ لتصادقِها في مادةِ المشروطةِ الخاصةِ وصدقِهما بدونِها في مادةِ الضرورةِ والدوامِ وبالعكسِ حيثُ لا دوامَ بحسبِ الوصفِ واخصُّ من المطلقةِ والممكنةِ العامتينِ وذلك ظاهرٌ

اقول: وجودیہ لا دائمہ وہی مطلقہ عامہ ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، اور وہ موجبہ ہو یا سالبہ، بہر حال اس کی ترکیب دو مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ، کیونکہ پہلا جزء مطلقہ عامہ ہے اور دوسرا جزء لا دوام ہے، اور آپ یہ جان چکے ہیں کہ لا دوام کا مفہوم مطلقہ عامہ ہے اواس کی مثال ایجابا وسلبا وہ ہے جو گذر چکی یعنی کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما، اور لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لا دائما اور وہ وجودیہ لاضروریہ سے اخص ہے، کیونکہ جب دو مطلقہ صادق ہوں گے تو مطلقہ اور ممکنہ بھی صادق ہوگا بخلاف عکس کے، اور خاصتین سے اعم ہے کیونکہ جب ضرورہ یا دوام بحسب

الوصف لا دائما محقق ہوں گے تو نسبت کی فعلیت لا دائما بھی متحقق ہوگی عکس کے بغیر، اور دائمتین کے مباین ہے جیسا کہ کئی بار گذر چکا، اور عامتین سے عام من وجہ ہے کیونکہ یہ دونوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور عامتین وجودیہ کے بغیر ضرورہ اور دوام کے مادہ میں صادق ہیں، اور اس کے برعکس جہاں لا دوام وصفی ہو، اور مطلقہ عامہ وممکنہ عامہ سے اخص ہے جو بالکل ظاہر ہے۔

(۴) وجودیہ لا دائمہ

وجودیہ لا دائمہ: یہ وہی مطلقہ عامہ ہوتا ہے لیکن لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، اور اس کے دونوں قضیے مطلقہ عامہ ہی ہوتے ہیں، چاہے یہ موجبہ ہو یا سالبہ، اگر موجبہ ہوتو پہلا جزء مطلقہ عامہ موجبہ ہوگا اور دوسرا مطلقہ عامہ سالبہ جس کی طرف لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے، اور اگر وجودیہ لا دائمہ سالبہ ہوتو پہلا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ اور دوسرا مطلقہ عامہ موجبہ ہوگا، موجبہ کی مثال: کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما اور سالبہ کی مثال: لاشی من الانسان بضاحک بالفعل لا دائما۔

نسبتیں

وجودیہ لا دائمہ اور وجودیہ لاضروریہ کے درمیان اعم اخص مطلق کی نسبت ہے، وجودیہ لا دائمہ اخص ہے اور یہ اعم ہے کیونکہ جب دو مطلقہ عامہ صادق ہوں یعنی وجودیہ لا دائمہ صادق ہوتو وہاں ایک مطلقہ عامہ اور ایک ممکنہ عامہ بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں وجودیہ لاضروریہ صادق ہوتو وہاں وجودیہ لا دائمہ بھی صادق ہو۔

وجودیہ لا دائمہ اور خاصتین یعنی مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ کے درمیان بھی اعم واخص مطلق کی نسبت ہے، وہ اعم ہے، اور خاصتین اخص ہیں، کیونکہ مشروطہ خاصہ میں ضرورہ وصفیہ لا دائمہ ہے، اور عرفیہ خاصہ میں دوام وصفی لا دائما ہے، اور وجودیہ لا دائمہ میں فعلیت النسبۃ لا دائما، تو جہاں ضرورہ وصفیہ یا دوام وصفی ہوتو وہاں فعلیت النسبۃ لا دائما کا تحقق ضرور ہوگا لہذا جہاں خاصتین صادق ہوں گے وہاں وجودیہ لا دائمہ بھی صادق ہوگا، لیکن جہاں فعلیت النسبۃ لا دائما ہو، وہاں خاصتین کا صدق ضروری نہیں۔

اور وجودیہ لا دائمہ اور دائمتین کے درمیان تباین کی نسبت ہے کیونکہ ضروریہ اور دائمہ میں دوام کی قید ہوتی ہے جبکہ وجودیہ لا دائمہ میں لا دوام کی، اور دوام اور لا دوام میں تباین بالکل ظاہر ہے۔

وجودیہ لا دائمہ اور عامتین یعنی شروطہ عامہ وعرفیہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اس کی تفصیل بعینہ وہی ہے جو وجودیہ لاضروریہ کے مقام پر گذر چکی ہے، صرف نام تبدیل کرلیا جائے۔

او۔وجودیہ لا دائمہ اور مطلقہ عامہ وممکنہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ دونوں اعم ہیں،

اور وجود یہ اخص ہے، کیونکہ ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے اعم ہے، اور مطلقہ عامہ وجود یہ لا دائمہ سے اعم ہے فالاعم من الاعم اعم، لہذا مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ دونوں وجود یہ لا دائمہ سے اعم ہیں، اور وہ ان سے اخص ہے، اس کی مزید تفصیل وجود یہ لاضروریہ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

قال: الخامسةُ الوقتيةُ وهي التي يُحْكَمُ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ او سلبِهِ عنه في وقتٍ مُعَيَّنٍ من اوقاتِ وجودِ الموضوعِ مُقَيَّداً باللادوامِ بحسبِ الذاتِ وهي ان كانت موجبةً كقولنا بالضرورةِ كلُّ قمرٍ منخسفٌ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الارضِ بينَه وبينَ الشمسِ لادائمًا فتركيبُها من موجبةٍ وقتيةٍ مطلقةٍ وسالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ انكانت سالبةً كقولنا بالضرورةِ لا شيءَ من القمرِ بمنخسفٍ وقتَ التربيعِ لا دائمًا فتركيبُها من سالبةٍ وقتيةٍ مطلقةٍ وموجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ

پانچواں قضیہ وقتیہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا حکم ہو، وجود موضوع کے اوقات میں سے معین وقت میں، لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ، اور وہ اگر موجبہ ہو جیسے بالضرورہ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس لا دائما تو اس کی ترکیب موجبہ وقتیہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لاشئی من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما تو اس کی ترکیب سالبہ وقتیہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی۔

اقول: الوقتيةُ هي التي يُحْكَمُ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أو بضرورةِ سلبِهِ عنه في وقتٍ معينٍ من اوقاتِ وجودِ الموضوعِ مُقَيَّداً باللادوامِ بحسبِ الذاتِ فان كانت موجبةً كقولِنا بالضرورةِ كُلُّ قَمَرٍ منخسفٌ وقتَ حيلُولةِ الارضِ بينَه وبينَ الشمسِ لا دائمًا فتركيبُها من موجبةٍ وقتيةٍ مطلقةٍ وهي الجزءُ الاولُ اي قولنا كُلُّ قمرٍ منخسفٌ وقتَ الحيلولةِ وسالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وهي مفهومُ اللادوامِ أعني قولَنا لا شيءَ من القمرِ بمنخسفٍ بالاطلاقِ العامِ إن كانت سالبةً كقولنا بالضرورةِ لا شيءَ من القمرِ بمنخسفٍ وقتَ التربيعِ لا دائمًا فتركيبُها من سالبةٍ وقتيةٍ مطلقةٍ وهي الجزءُ الاولُ أي قولنا لا شيَّ من القمرِ بمنخسفٍ وقتَ التربيعِ ومن موجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وهي كُلُّ قمرٍ منخسفٌ بالاطلاقِ العامِ وهي اخصُّ من الوجوديتينِ مطلقاً لانه إذا صَدقَ الضرورةُ بِحسبِ الوقتِ لا دائماً صدقَ الاطلاقُ لا دائمًا ولا بالضرورةِ ولا تنعكسُ واعمُّ من الخاصتَيْنِ من وجهٍ لانه اذا صدقَ الضرورةُ بحسبِ الوصفِ فان كان الوصفُ ضروريًا لذاتِ الموضوعِ في بعضِ الاوْقاتِ صدقتِ القضاياالثلثُ كقولنا بالضرورةِ كلُّ مُنْخَسِفٍ مظلمٌ مادامَ

مُنْخَسِفًا لا دائمًا أو بالتوقيتِ لا دائمًا فان الانخساف لما كان ضروريًا لذاتِ الموضوعِ في بعضِ الاوقاتِ والاظلامُ ضروريٌ لِلْانخِسَافِ كان الاظلامُ ضروريًا للذّاتِ في ذلكَ الوقتِ وان لم يكن الوصفُ ضروريًا لذاتِ الموضوعِ في وقتٍ صَدَقتِ الخَاصَتَانِ ولم تَصْدقِ الوقتِيّةُ كقولنا بالضرورةِ كلُ كاتبٍ متحرّكُ الاصابعِ مَادامَ كاتبًا لا دائمًا فان الكتابةَ لَمّا لمْ يكنْ ضروريةً للذات في شئٍ من الاوقاتِ لم يكنْ تحركُ الاصابعِ الضروريُ بحسبِها ضروريًّا للذّاتِ في وقتٍ مّا فلا تَصْدُقَ الوقتيةُ واذا لم تصدُقْ الضرورةُ بِحَسْبِ الوَصْفِ ولا الدوامِ وصَدَقَتْ بحسبِ الوقِت لم تَصْدُقِ الخَاصَتَانِ وتصدقُ الوقتيةُ كما في المثالِ المذكورِ هذااذافَسَّرْنا المشروطةَ بالضرورةِ بشرطِ الوصفِ اَمَا اذا فسّرنَاهَا بالضرورةِ ما دامَ الوصفُ يكونُ المشروطةُ الخاصةُ اخصَ من الوقتِيْةِ مطلقًا لانه متىٰ تَحَقَّقَتِ الضرورةُ فِي جميعِ اوقاتِ الوصْفِ وجميعُ اوقاتِ الوصفِ بعضُ اوقاتِ الذاتِ تحققَ الضرورةُ في بعضِ اوقاتِ الذاتِ من غيرِ عَكْسٍ وَالوقتِيّةُ مباينةُ الدائِمَتَيْنِ وَاعمُّ مِنَ الْعَامَتَيْنِ من وجهٍ لِصدْقِها في مادةَ المشروطةِ الخاصةِ وصِدْقِهما بدونِها في مادةِ الضرورةِ وبالعكسِ حيثُ لا دوامَ بحسبِ الوصفِ واخصُّ من المطلقةِ العامةِ والممكنةِ العامةِ

اقول: وقتیہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا حکم ہو، وجود موضوع کے اوقات میں سے معین وقت میں، درانحالیکہ لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو، پس اگر یہ موجبہ ہو جیسے بالضرورہ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ و بین الشمس لا دائما تو اس کی ترکیب موجبہ وقتیہ مطلقہ سے ہوگی، جو پہلا جزء ہے یعنی کل قمر منخسف وقت الحیلولۃ، اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی جو لا دوام کا مفہوم ہے یعنی لاشی من القمر بمنخسف بالا طلاق العام، اور اگر یہ سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لاشی من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما تو اس کی ترکیب سالبہ وقتیہ مطلقہ سے ہوگی جو پہلا جزء ہے یعنی لاشی من القمر بمنخسف وقت التربیع، اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی اور وہ کل قمر منخسف وقت التربیع ہے۔

اور وقتیہ اخص مطلق ہے وجودیتین سے کیونکہ جب ضرورہ بحسب الوقت لا دائما صادق ہوگی تو اطلاق لا دائما اور لا بالضرورۃ بھی صادق ہوگا، اور اس کا عکس نہ ہوگا، اور خاصتین سے عام من وجہ ہے کیونکہ جب ضرورۃ بحسب الوصف صادق ہوگی، تو وصف اگر ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں ضروری ہوگا تو تینوں قضیے صادق ہوں گے جیسے بالضرورۃ کل منخسف مظلم مادام منخسفا لا دائما، او بالتوقیت لا دائما،

کیونکہ انخساف جب ذات موضوع کے بعض اوقات میں ضروری ہے اور تاریکی انخساف کی وجہ سے ضروری ہے تو ذات منخسف کے لیے انخساف کے وقت تاریک ہونا ضروری ہوگا، اور اگر وصف ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں ضروری نہ ہو تو خاصتین صادق ہوں گے، اور وقتیہ صادق نہ ہوگا، جیسے بالضرورہ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما کیونکہ کتابت جب ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں بھی ضروری نہیں ہے، تو ذات کے لیے تحرک اصابع بھی کسی وقت ضروری نہ ہوگا، لہذا وقتیہ صادق نہ ہوگا اور جب ضرورہ نہ بحسب الوصف صادق ہو اور نہ بحسب الدوام بلکہ وہ بحسب الوقت صادق ہو تو خاصتین صادق نہ ہوں گے اور وقتیہ صادق ہوگا جیسے (متن میں) ذکر کردہ مثال میں ہے، یہ اس وقت ہے جب ہم مشروطہ کی تفسیر ضرورہ بحسب الوصف کے ساتھ کریں لیکن اگر ہم اس کی تفسیر ضرورہ مادام الوصف سے کریں تو مشروطہ خاصہ وقتیہ سے اخص مطلق ہوگا، کیونکہ جب ضرورہ وصف کے تمام اوقات میں متحقق ہوگی، اس حال میں کہ وصف کے تمام اوقات ذات کے اوقات کا بعض ہوتے ہیں تو ضرورہ ذات کے بعض اوقات میں بھی متحقق ہوگی، اس کے عکس کے بغیر، اور وقتیہ دائمتین کے مباین ہے، اور عامتین سے عام من وجہ ہے کیونکہ یہ تینوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور عامتین ضرورہ کے مادہ میں وقتیہ کے بغیر صادق ہیں، اور اس کے برعکس ہے جہاں لا دوام وصفی ہو، اور مطلقہ عامہ وممکنہ عامہ سے اخص ہے۔

(۵) قضیہ خاصہ وقتیہ

بسائط کے بیان میں وقتیہ مطلقہ بسیطہ کا ذکر نہیں کیا، اور نہ ہی اس کی وہاں کوئی تعریف کی ہے، چنانچہ شارح نے منتشرہ کی بحث میں اس کی تعریف ذکر کی ہے، آپ ''وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات،، کے عنوان کے تحت اس کو دیکھ سکتے ہیں۔

خاصہ وقتیہ: جب ''وقتیہ مطلقہ،، لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو وہ ''خاصہ وقتیہ،، کہلاتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہیں موجبہ ہوگا یا سالبہ، اگر وقتیہ موجبہ ہو تو اس کی ترکیب موجبہ وقتیہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، موجبہ وقتیہ مطلقہ پہلا جزء ہوگا اور سالبہ مطلقہ عامہ، جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے، دوسرا جزء ہوگا، جیسے بالضرورہ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس لا دائما ای لاشی من القمر بمنخسف بالاطلاق العام (ضروری ہے کہ ہر چاند گرہن ہو جبکہ چاند اور سورج کے درمیان زمین حائل ہو جائے، لا دائما، یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی میں چاند گرہن نہیں)، اور اگر وقتیہ سالبہ ہو تو اس کی ترکیب سالبہ وقتیہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، سالبہ وقتیہ مطلقہ اس کا پہلا جزء ہوگا، اور موجبہ مطلقہ عامہ دوسرا جزء ہوگا جیسے بالضرورہ لاشی من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما ای کل قمر منخسف بالاطلاق العام (کوئی چاند گرہن نہیں ہوتا اس وقت جبکہ تربیع ہو یعنی جب شمس و قمر کے درمیان ربع فلک یعنی تین برج کا فاصلہ ہو، لا دائما، ہر چاند کو بالفعل گہن ہو سکتا ہے)

نسبتیں

خاصہ وقتیہ اور وجودیہ لاضروریہ و وجودیہ لادائمہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، وقتیہ اخص مطلق ہے، اور یہ دونوں اعم ہیں کیونکہ جہاں ضرورہ وقتیہ لادائما (جو وقتیہ کا مفہوم ہے) صادق ہو وہاں اطلاق لادائما یعنی وجودیہ لادائمہ ضرور صادق ہوگا، اسی طرح وہاں اطلاق لابالضرورہ یعنی وجودیہ لاضروریہ بھی صادق ہوگا لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جہاں وجودیتین صادق ہوں تو وہاں خاصہ وقتیہ بھی صادق ہو۔

خاصہ وقتیہ اور مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ جس مادہ میں حکم بحسب الوصف ضروری ہو، اور وصف موضوع بھی ذات موضوع کے لیے کسی وقت میں ضروری ہو تو وہاں تینوں صادق ہوں گے، مشروطہ خاصہ: کل منخسف مظلم بالضرورہ مادام منخسفا لا دائما، عرفیہ خاصہ: کل منخسف مظلم بالدوام مادام منخسفا لا دائما، اور وقتیہ: کل منخسف مظلم بالضرورہ وقت الانخساف لا دائما، وقتیہ اس لیے صادق ہے کہ ذات موضوع (چاند) کے لیے گہن زمین کے حائل ہونے کے وقت ضروری ہے، اور گہن کی وجہ سے تاریکی ضروری ہے، لہذا ذات منخسف یعنی قمر کے لیے گہن کے وقت تاریکی ضرور ہوگی، یہ مادہ اجتماعیہ ہے جس میں یہ تینوں قضیے صادق ہیں، اور اگر ایسا مادہ ہو کہ جس میں حکم مادام الوصف تو ہو لیکن وصف موضوع ذات موضوع کے لیے کسی وقت ضروری نہ ہو تو وہاں صرف خاصتین صادق ہوں گے، وقتیہ صادق نہ ہوگا جیسے کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما، اس میں کتابت چونکہ ذات کاتب کے لیے کسی وقت بھی ضروری نہیں، اس لیے تحرک اصابع بھی کسی وقت ضروری نہ ہوگا، تو یہاں صرف خاصتین صادق ہیں، لیکن وقتیہ صادق نہیں، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہوا، اور اگر ایسا مادہ ہو جس میں حکم نہ تو بحسب الوصف ضروری ہو، اور نہ دائمی ہو، بلکہ وہ کسی خاص وقت میں ضروری ہو تو وہاں صرف وقتیہ صادق ہوگا، خاصتین صادق نہ ہوں گے جیسے کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ وقتیہ اور خاصتین کے درمیان جو عموم خصوص من وجہ کی نسبت اوپر مذکور ہوئی، یہ اس وقت ہے جب مشروطہ خاصہ کی تعریف یوں کی جائے کہ مشروطہ خاصہ وہ ہے جس میں حکم ''بحسب الوصف،، ضروری ہو، لیکن اگر اس کی تفسیر یوں کی جائے کہ مشروطہ خاصہ وہ ہے جس میں حکم ''مادام الوصف،، ضروری ہو، تو اس تفسیر کے مطابق وقتیہ اور مشروطہ خاصہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی مشروطہ خاصہ اخص ہوگا، اور وقتیہ اعم ہوگا، کیونکہ جب ضرورہ وصف کے تمام اوقات میں پائی جائے گی تو وجود ذات کے اوقات میں سے ایک معین وقت میں ضرور پائی جائے گی، اس لیے کہ وصف کے تمام اوقات ذات کے اوقات کا بعض ہیں، لہذا جہاں مشروطہ خاصہ صادق ہوگا وہاں وقتیہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ضروری نہیں کہ جب ضرورت وجود ذات کے اوقات میں سے ایک معین وقت میں پائی جائے تو وصف کے تمام اوقات میں بھی پائی جائے، لہذا جہاں وقتیہ صادق ہو وہاں مشروطہ خاصہ کا صدق ضروری نہیں جیسے کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض لا دائما تو اس معنی اور تفسیر کے اعتبار سے وقتیہ اعم اور مشروطہ خاصہ اخص ہوگا۔

وقتیہ اور ضروریہ مطلقہ ودائمہ مطلقہ میں تباین ہے، کیونکہ دائمتین میں ذات موضوع کے تمام اوقات میں حکم ضروری یا دائمی ہوتا ہے، اور وقتیہ میں حکم موضوع کے ایک وقت میں ضروری ہوتا ہے۔

وقتیہ اور عامتین یعنی مشروطہ عامہ وعرفیہ عامہ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ یہ تینوں مشروطہ خاصہ کے مادہ میں صادق ہو جاتے ہیں، اور ضرورہ ذاتیہ کے مادہ میں صرف عامتین صادق ہوتے ہیں، نہ کہ وقتیہ، اور لا دوام وصفی کے مادہ میں صرف خاصہ وقتیہ صادق ہوتا ہے، عامتین صادق نہیں ہوتے۔

وقتیہ اور مطلقہ عامہ وممکنہ عامہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، وقتیہ ان سے اخص ہے، اور یہ دونوں اعم ہیں، اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے، صرف نام کا فرق ہے کہ یہ وقتیہ ہے اور پہلے وجودیتین تھے یا ضروریتین۔

قال: السادسةُ المنتشرةُ وهي التي حُكِمَ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أو سلبِهِ عنه في وقتٍ غيرِ مُعَيَّنٍ من اوقاتِ وجودِ الموضوعِ مُقَيَّدًا باللادوامِ بحسبِ الذاتِ وهي ان كانت موجبةً كقولِنا بالضرورةِ كُلُّ انسانٍ متنفسٌ فِي وقتٍ مَّالا دائمًا فتركيبُها من موجبةٍ منتشرةٍ مطلقةٍ وسالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ وان كانت سالبةً كقولنا بالضرورةِ ولاشيَ من الانسانِ بمتنفسٍ في وقتٍ مَّالا دائمًا فتركيبُها من سالبةٍ منتشرةٍ مطلقةٍ وموجبةٍ مطلقةٍ عامةٍ

ترجمہ: چھٹا قضیہ منتشرہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا حکم ضروری ہو وجود موضوع کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں اس حال میں کہ وہ لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو، اور وہ اگر موجبہ ہو جیسے بالضرورہ کل انسان متنفس فی وقت مالا دائما، تو اس کی ترکیب موجبہ منتشرہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لاشی من الانسان بمتنفس فی وقت مالا دائما تو اس کی ترکیب سالبہ منتشرہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی۔

اقول: المنتشرةُ هي التي حُكِمَ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أو سلبِهِ عنه في وقتٍ غير معينٍ من اوقات وجودِ الموضوعِ لا دائمًا بحسبِ الذاتِ وليس المرادُ بعدمِ التعيينِ ان يُؤْخَذَ عدمُ التعيينِ قيد اًفيها بل ان لا يُقَيَّدَ بالتعيين ويُرْسَلَ مطلقًا فان كانت موجبةً كقولنا بالضرورةِ كُلُّ انسانٍ متنفسٌ في وقتٍ مَّالا دائمًا كان تركيبُها من موجبةٍ منتشرةٍ مطلقةٍ وهي قولُنا بالضرورةِ كُلُّ انسانٍ متنفسٌ في وقتٍ مَا وسالبةٍ مطلقةٍ عامةٍ اي قولنا لا شيَ من الانسانِ بمتنفسٍ بالفعلِ الذي هو مفهومُ اللادوامِ وان كانت سالبةً كقولنا بالضرورةِ لاشيَ من الانسانِ بمتنفسٍ في وقتٍ مَّالا دائمًا فتركيبُها من سالبةٍ منتشرةٍ مطلقةٍ وهي الجزءُ الاولُ وموجبةٍ مطلقةٍ

عـامةٍ وهـي مـفهـومُ الـلادوامِ وهي أعمُّ من الوقتيةِ لانه إذا صدق الضرورةُ في وقتٍ معينٍ لا دائمًا صدق الضرورةُ في وقتٍ مّالا دائمًا بدونِ العكسِ ولنسبتِها مع القضايا الباقيةِ على قياسِ نسبةِ الوقتيةِ من غير فرقٍ

واعـلَـمْ ان الـوقتيةَ الـمطلقةَ والمنتشرةَ المطلقةَ اللتين هما جزءُ الوقتية والمنتشرةِ قـضيتانِ بسيطتانِ غيرُ معدودتينِ في البسائطِ حُكِمَ في احدٰهما بالضرورةِ في وقتٍ معينٍ وفي الاخرىٰ بالضرورةِ في وقتٍ مَّا فالا ولىٰ سُميتْ وقتيةً لاعتبار تعين الوقتِ فيهـا ومـطـلـقةً لـعـدم تقييدِها باللادوامِ أو اللاضرورةِ والأخرىٰ منتشرةٌ لأنه لمّا لم يتـعيّـنْ وقتُ الحكمِ فيها اِحتملَ الحكمُ فيها لِكُلِّ وقتٍ فيكونُ منتشرةً في الاوقاتِ ومـطـلـقةً لا نهـا غيـرُ مـقيـدةٍ باللادوامِ واللاضرورةِ ولهذااذا قيدّنا باحدٰهما حُذِفَ الاطلاقُ من اسميهما فكانتا وقتيةً ومنتشرةً لا مطلقتين وربما تَسْمَعُ فيما بعدُ مطلقةً وقتيةً ومـطـلـقةً مـنتشرةً وهما غيرُ الوقتيةِ المطلقةِ والمنتشرة المطلقةِ فان المطلقةَ الـوقتيةَ هـي التـي حُـكِـمَ فيها بالنسبة بالفعلِ في وقتٍ معينٍ والمطلقُة المنتشرةُ هي اللتي حكم فيها بالنسبةِ بالفعلِ في وقتِ غيرِ معينٍ ففُرّقَ بينهما بالعموم والخصوص وهو واضحٌ لا سترةَ فيه

اقول: منتشرہ وہ ہے، جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا اس سے محمول کے سلب کا حکم ضروری ہو وجود موضوع کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں لا دائما بحسب الذات کی قید کے ساتھ، اور عدم تعیین سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس میں عدم تعیین کو قید کے طور پر لیا جائے، بلکہ مراد یہ ہے کہ تعیین کے ساتھ مقید نہ کیا جائے، اور مطلق چھوڑ دیا جائے، پس اگر وہ موجبہ ہو جیسے کل انسان متنفس فی وقت مالا دائما تو اس کی ترکیب موجبہ منتشرہ مطلقہ یعنی بالضرورہ کل انسان متنفس فی وقت ما سے اور سالبہ مطلقہ عامہ یعنی لاشی من الانسان بمتنفس بالفعل سے ہوگی جو لا دوام کا مفہوم ہے، اور اگر سالبہ ہو جیسے بالضرورہ لاشی من الانسان بمتنفس فی وقت مالا دائما تو اس کی ترکیب سالبہ منتشرہ مطلقہ سے جو جزء اول ہے، اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ہوگی جو لا دوام کا مفہوم ہے۔

اور وہ یعنی منتشرہ وقتیہ سے عام ہے، کیونکہ جب ضرورہ وقت معین میں لا دائما صادق ہوگی تو فی وقت مالا دائما بھی صادق ہوگی، اس کے عکس کے بغیر، اور باقی قضایا کے ساتھ اس کی نسبت بغیر کسی فرق کے وقتیہ کی نسبت کے قیاس پر ہے۔

اور جان لیجئے کہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ، جو وقتیہ اور منتشرہ کے جزء ہیں، یہ دونوں قضیے بسیطہ ہیں، ان کو بسائط میں شمار نہیں کیا، ان میں سے ایک میں ضرورۃ کا حکم وقت معین میں ہوتا ہے، اور دوسرے

میں ضرورہ کا حکم غیر معین وقت میں ہوتا ہے، پہلے کا نام وقتیہ ہے کیونکہ اس میں تعیین وقت کا اعتبار ہے، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لا دوام اور لاضرورہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، اور دوسرے کو منتشرہ کہتے ہیں کیونکہ جب اس میں حکم کا وقت متعین نہ ہوا تو حکم کا احتمال ہر وقت میں ہوگا، تو حکم اوقات میں منتشر ہوگا، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لا دوام اور لاضرورہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ جب ہم قضیہ کو ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید کریں تو ان کے ناموں سے اطلاق کو اڑا دیا جاتا ہے، تو یہ وقتیہ اور منتشرہ رہ جاتے ہیں نہ کہ مطلقتین، اور آئندہ آپ بسا اوقات مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ کا نام بھی سنیں گے جو وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کے علاوہ ہیں کیونکہ مطلقہ وقتیہ وہ ہے جس میں نسبت بالفعل کا حکم معین وقت میں ہو، اور مطلقہ منتشرہ وہ ہے جس میں نسبت بالفعل کا حکم غیر معین وقت میں ہو۔ پس ان میں عموم وخصوص کے ساتھ فرق کیا جاتا ہے، اور یہ بالکل واضح ہے جس میں کوئی خفاء نہیں ہے۔

(۶) منتشرہ

منتشرہ: وہ قضیہ مرکبہ ہے جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ضروری ہے موجبہ میں، یا سلب ضروری ہے سالبہ میں وجود موضوع کے اوقات میں سے ''غیر معین وقت،، میں، اور لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو۔

معترض کہتا ہے کہ منتشرہ کی تعریف میں ''وقت غیر معین،، کی قید ہے، حالانکہ زمانے کا عدم تعیین کے ساتھ مقید ہو کر پایا جانا محال ہے، کیونکہ جو زمانہ محقق ہوگا وہ متعین ضرور ہوگا نیز اگر منتشرہ میں عدم تعیین کی قید ملحوظ ہو تو پھر اس میں اور وقتیہ میں تباین کی نسبت ہو جائے گی، اس لیے کہ وقتیہ میں زمانہ متعین ہوتا ہے، حالانکہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے؟ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں ''عدم تعیین،، سے یہ مراد نہیں ہے کہ منتشرہ میں ''عدم تعیین،، کی قید ملحوظ ہوتی ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ زمانہ تعیین کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، بلکہ مطلق چھوڑ دیا جاتا ہے۔

یہ منتشرہ اگر موجبہ ہو تو موجبہ منتشرہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے جیسے بالضرورہ کل انسان متنفس فی وقت ما لا دائما ای لاشی من الانسان بمتنفس بالفعل (ہر انسان کسی وقت میں ضرور سانس لیتا ہے نہ کہ ہمیشہ یعنی کوئی انسان بالفعل سانس لینے والا نہیں ہے) اور اگر منتشرہ سالبہ ہو تو وہ سالبہ منتشرہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے جس کی طرف لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے جیسے بالضرورہ لاشی من الانسان بمتنفس فی وقت ما لا دائما ای کل انسان متنفس بالاطلاق العام۔

نسبتیں

منتشرہ اور وقتیہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے منتشرہ اعم او وقتیہ اخص ہے، اس لیے کہ وقتیہ میں ''ضرورۃ فی وقت معین،، ہے اور منتشرہ میں ''ضرورۃ فی وقت ما،، (کسی بھی وقت) ہے، تو جہاں ضرورہ فی وقت معین ہوگی وہاں ضرورہ فی وقت ما بھی ضرور ہوگی لہذا جب وقتیہ صادق ہوگا تو منتشرہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں، کہ جہاں ضرورہ فی وقت ما ہو تو وہاں ضرورہ فی وقت معین بھی ہو، یعنی جہاں منتشرہ صادق ہو وہاں وقتیہ کا صدق ضروری نہیں، اور منتشرہ کو باقی قضایا کے ساتھ وہی نسبت ہے، جو وقتیہ کو ہے، ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات

شارح فرماتے ہیں کہ وقتیہ مطلقہ جو خاصہ وقتیہ کا جزء ہوتا ہے، اور منتشرہ مطلقہ جو منتشرہ مرکبہ کا جزء ہوتا ہے، یہ دونوں دراصل بسائط میں سے ہیں، لیکن چونکہ ان کا استعمال چونکہ اس کثرت سے نہیں ہوتا جس طرح کہ دوسرے بسائط کا ہوتا ہے اس لیے بسائط کی بحث میں ماتن نے ان کو نظر انداز کر دیا، ذکر نہیں کیا، ان کی تعریفات مندرجہ ذیل ہیں:

وقتیہ مطلقہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب کسی معین وقت میں ضروری ہو جیسے کل قمر منخسف بالضرورہ وقت حیلولۃ الارض بینہ و بین الشمس، اس میں چاند کے لیے گہن اس خاص وقت میں ثابت کیا گیا ہے جس وقت کہ شمس وقمر کے درمیان زمین حائل ہو جائے کیونکہ سورج کی روشنی سے چاند کی روشنی مستفاد ہوتی ہے تو جس وقت چاند اور سورج کے درمیان زمین حائل ہو جائے گی تو یقیناً سورج کی روشنی سے چاند کی روشنی مستفاد نہیں ہو سکے گی، لہذا تاریکی چھا جائے گی، اسی کا نام انخساف ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو وقتیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ''تعیین وقت،، کی قید ہوتی ہے، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ لا دوام یا لا ضرورہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

منتشرہ مطلقہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب غیر معین وقت میں ضروری ہو جیسے کل انسان متنفس بالضرورہ فی وقت ما، کیونکہ انسان کا سانس لینا کسی معین وقت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ بلا تعیین ہر وقت سانس لیتا ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کو منتشرہ اس لیے کہتے ہیں کہ انتشار کا معنی ہے ''پھیلنا،، اور یہاں اس قضیہ میں بھی چونکہ حکم کا کوئی وقت متعین نہیں ہوتا، بلکہ ہر وقت حکم کا احتمال رہتا ہے، تو گویا یہ حکم تمام اوقات میں منتشر اور پھیلا ہوا ہوتا ہے، اس لیے اس قضیہ کو منتشرہ کہتے ہیں، اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں لا دوام یا لا ضرورہ کی کوئی قید نہیں۔ فائدہ: یہ ذہن میں رہے کہ وقتیہ مطلقہ یا منتشرہ مطلقہ میں سے جس کو بھی ''لا دائما،، کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو وہ مرکبہ ہو

جاتا ہے، اور ''اطلاق،، کی قید اس سے پھر ختم ہو جاتی ہے۔

مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ کی تعریفات اور ان میں نسبتیں

شارح فرماتے ہیں کہ دو قضیے آپ اور بھی سنیں گے مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ، جن کا ذکر بعد میں ہوگا، یہ دونوں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کے مرادف نہیں ہیں بلکہ ان میں ذرا فرق ہے، جو ان کی تعریفات سے معلوم ہو جائے گا۔

مطلقہ وقتیہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہیں جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کے ثبوت، یا سلب کی نسبت بالفعل وقت معین میں ہو جیسے کل قمر منخسف وقت الحیلولۃ بالفعل۔

مطلقہ منتشرہ: اس قضیہ موجہہ بسیطہ کو کہتے ہے جس میں اس بات کا حکم ہو کہ موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کی نسبت بالفعل غیر معین وقت میں ہو جیسے کل انسان متنفس فی وقت ما۔

وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ وقتیہ و مطلقہ منتشرہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلے دونوں اخص ہیں اور مطلقہ وقتیہ و مطلقہ منتشرہ اعم ہیں۔

بسائط میں چار کا اضافہ

ماتن وشارح نے بسائط کی بحث میں صرف چھ قضایا بسیطہ کا ذکر کیا تھا، لیکن اب شارح نے مزید چار قضایا بسیطہ یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ وقتیہ اور مطلقہ منتشرہ کو تعریفات کے ساتھ ذکر کر دیا ہے، اور یہ حقیقت ہے کہ ان کا ذکر ضروری بھی تھا کیونکہ خاصہ وقتیہ کی ترکیب میں وقتیہ مطلقہ ایک جزء ہوتا ہے، اور منتشرہ کی ترکیب میں منتشرہ مطلقہ اس کا ایک جزء واقع ہوتا ہے، اس بناء پر ان کی تعریفات کا ذکر ضروری تھا، ان چار قضایا کو شامل کر کے قضایا بسیطہ کی تعداد اب دس ہوگئی ہے۔

قال: السابعةُ الممكنةُ الخاصةُ وهي التي يُحْكَمُ فيها بارتفاعِ الضرورةِ المطلقةِ عن جانِبَي الوجودِ والعدمِ جميعًا وهي سواءٌ كانت موجبةً كقولنا بالامكان الخاصِ كُلُّ انسانٍ كاتبٌ أو سالبةً كقولنا بالامكانِ الخاصِّ لَا شئَ من الانسان بكاتبٍ فتركيبُها من ممكنتينِ عامتينِ احدٰهما موجبةٌ والاخرىٰ سالبةٌ والضابطةُ فيها أنَّ اللادوامَ اشارةٌ إلى مطلقةٍ عامةٍ واللاضرورة اشارةٌ إلى ممكنةٍ عامةٍ مَخالِفَتي الكيفيةِ موافِقَتي الكميةِ للقضيةِ المُقَيَّدةِ بِهِمَا

ترجمہ: ساتواں قضیہ ممکنہ خاصہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں وجود وعدم دونوں جانبوں سے ضرورہ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم ہو اور خواہ وہ موجبہ ہو جیسے بالامکان الخاص کل انسان کاتب، یا سالبہ ہو جیسے بالامکان

الخاص لاشی من الانسان بکاتب، اس کی ترکیب دوممکنہ عامہ سے ہوتی ہے، ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ، اور اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ''لا دوام،، مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لاضرورہ ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، جو اس قضیہ کی کیفیت میں مخالف اور کمیت میں موافق ہوں گے، جو لا دوام یا لاضرورہ کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

اقول: الممكنةُ الخاصةُ هي التي حُكِمَ فيها بسلبِ الضرورةِ المطلقةِ عن جانبي الايجابِ والسلبِ فاذاقلنا كلُّ انسانٍ كاتبٌ بالامكانِ الخاص ولاشئَ من الانسانِ بكاتبٍ بالامكانِ الخاصِ كان معناه اَنَّ ايجابَ الكتابةِ للانسان وسَلبَها عنه لَيسَا بضروريينِ لكِنْ سلبُ ضرورةِ الايجابِ امكانٌ عامٌ سالبٌ وسلبُ ضرورةِ السَّلْبِ امكانٌ عامٌ موجبٌ فالممكنةُ الخاصةُ سواء كانت موجبةً اوسالبةً يكون تركيبُها من ممكنتينِ عامتينِ احدٰهما موجبةٌ والاخرى سالبةٌ فلافرق بين موجبتِها وسالبتِها في المعنى بل في اللفظِ حتى اذا عُبِّرتْ بعبارةٍ ايجابيةٍ كانت موجبةً وان عُبِّرتْ بعبارةٍ سلبيةٍ كانت سالبةً وهيَ اعمُّ من سائرِ المركباتِ لان في كُلِّ واحدٍ منها ايجاباً وسلبًا ولا اَقلَّ فيهما من ان يكونا ممكنتين بالامكانِ العامِ ولا يَلْزَمُ من امكانِ الايجابِ والسلبِ أن يكونَ احدٰهما بالفعلِ أوبالضرورةِ أو بالدوامِ ومباننة للضروريةِ المطلقةِ واعمُّ من الدائمةِ والعامتين والمطلقةِ العامةِ من وجهٍ لتصادقِها في مادةِ الوجوديةِ اللّاضروريةِ وصدقِ الممكنةِ الخاصةِ بدونِها حيثُ لاخروجَ للممكنِ من القوةِ الى الفعلِ وبالعكس في مادة الضروريةِ وأخصُّ من الممكنةِ العامةِ فقد ظَهَرَ مما ذكرنا انّ الممكنةَ العامةَ أعمُّ القضايا البسيطةِ والممكنةُ الخاصةُ اعمُّ المركباتِ والضروريةُ اخصُّ البسائطِ والمشروطةُ الخاصةُ اخصُّ المركباتِ على وجهٍ وظهر ايضًا أنَّ اللادوامَ اشارةٌ الى مطلقةٍ عامةٍ واللاضرورةَ الى ممكنةٍ عامةٍ مخالفتين في الكيف للقضيةِ المقيدةِ بهما حتى ان كانت موجبةً كانتا سالبتينِ و ان كانت سالبة كانتا موجبتينِ وموافقتينِ لها في الكَمِّ فان كانت كليةً كانتا كليتينِ وإن كانت جزئيةً كانتا جزئيتينِ هذا هو الضابطةُ في معرفةِ تركيبِ القضايا المركبةِ وانما قال اللادوامُ اشارةٌ الى مطلقةٍ عامةٍ ولم يقلْ اللادوامُ معناه المطلقةُ العامةُ لان المعنى اذااُطْلِق يُرادُبه المفهومُ المطابقي وليس مفهومُ اللادوامِ المطابقِي المطلقة العامة فان لا دوامَ الايجابِ مثلا مفهومُه الصَريحُ رفعُ دوامِ الايجابِ واطلاقُ السلبِ ليس هو نفس رفعِ دوامِ الايجابِ بل لازمُه فهو معناه الالتزامُي واما اللاضرورةُ فمعناه الصريحُ الامكانُ العامُ لان لا ضرورةَ الايجاب مثلا هو سلبُ

ضرورةِ الایجابِ وھو عینُ امکانِ السَّلبِ فلَمّا کان اِحدیٰ القضِیَّتَیۡنِ عَیۡنَ معنیٰ اِحۡدیٰ العِبَارَتَیۡنِ والاخریٰ لَیۡسَتۡ معنیٰ الاُخریٰ بل مِنۡ لوازِمِھا اُسۡتُعۡمِلَ عبارةُ الاشارةِ لِتکونَ مُشۡترکَةً بَیۡنَھُمَا

اقول: ممکنہ خاصہ وہ ہے جس میں ایجاب وسلب کی دونوں جانبوں سے ضرورہ مطلقہ کے سلب کا حکم ہو، تو جب ہم کل انسان کاتب بالامکان الخاص اور لاشی من الانسان بکاتب بالامکان الخاص کہیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ انسان کے لیے کتابت کا ایجاب اور سلب دونوں ضروری نہیں، لیکن ضرورت ایجاب کا سلب ''ممکنہ عامہ سالبہ،، ہے، اور ضرورت سلب کا ایجاب ممکنہ عامہ موجبہ ہے، تو ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالبہ، اس کی ترکیب دو ممکنہ عامہ سے ہوگی، جن میں سے ایک موجبہ ہوگا اور دوسرا سالبہ، پس اس کے موجبہ اور سالبہ کے درمیان معنی میں کوئی فرق نہیں، (کیونکہ ممکنہ خاصہ کا معنی طرفین سے ضرورۃ کا رفع ہے، موجبہ ہو یا سالبہ) بلکہ لفظوں میں فرق ہے کہ جب ایجابی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو موجبہ ہوگا، اور سلبی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو سالبہ ہوگا۔

اور وہ تمام مرکبات سے عام ہے کیونکہ ان سب میں ایجاب وسلب ہوتا ہے، تو کم از کم ممکن بالامکان العام ضرور ہوں گے، لیکن ایجاب وسلب کے امکان سے کسی ایک کا بالفعل یا بالضرورہ یا بالدوام ہونا لازم نہیں، اور ضروریہ مطلقہ کے مباین ہے، اور دائمہ وعامتین اور مطلقہ عامہ سے اعم من وجہ ہے، کیونکہ یہ سب وجودیہ لاضروریہ کے مادہ میں صادق ہیں، اور ممکنہ خاصہ ان کے بغیر صادق ہوتا ہے جہاں ممکن کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج نہ ہو، اور اسکا عکس (صادق ہے) ضروریہ کے مادہ میں، اور عامہ سے اخص ہے، پس جو کچھ ہم نے ذکر کر دیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ ممکنہ عامہ تمام قضایا بسیطہ سے اعم ہے، اور ممکنہ خاصہ تمام مرکبات سے اعم ہے، اور ضروریہ تمام بسائط سے اخص ہے، اور مشروطہ خاصہ ایک طریق پر تمام مرکبات سے اخص ہے، اور یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، اور لاضرورہ ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، درانحالیکہ یہ دونوں قضیے اس قضیہ کے کیفیت میں مخالف ہوں گے جو ان کے ساتھ مقید ہے، یہاں تک کہ اگر قضیہ موجبہ ہو تو یہ دونوں (مطلقہ عامہ وممکنہ عامہ) سالبہ ہوں گے، اور وہ (قضیہ) سالبہ ہو تو یہ دونوں موجبہ ہوں گے اور یہ دونوں کمیت میں اس کے موافق ہوں گے، پس اگر قضیہ کلیہ ہو تو یہ بھی کلیہ ہوں گے اور اگر جزئیہ ہو تو یہ بھی جزئیہ ہوں گے، یہی ضابطہ ہے قضایا مرکبہ کی ترکیب پہچاننے کا۔

اور ماتن نے یہ کہا ہے کہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے، اور یہ نہیں کہا کہ لا دوام کا معنی مطلقہ عامہ ہے، کیونکہ جب لفظ معنی مطلق بولا جائے تو اس سے مفہوم مطابقی مراد ہوتا ہے، اور لا دوام کا مفہوم مطابقی مطلقہ عامہ نہیں ہے، اس لیے کہ مثلاً ''لا دوام ایجاب،، کا مفہوم صریح ''دوام ایجاب کا رفع،،

ہے اور سلب کا اطلاق بعینہ ''رفع دوام ایجاب،، نہیں ہے، بلکہ اس کا لازم ہے تو یہ اس کا التزامی معنی ہے، رہا لاضرورہ تو اس کا صریح معنی امکان عام ہے، کیونکہ مثلاً لاضرورۃ ایجاب، ضرورۃ ایجاب کا سلب ہے، اور یہ بعینہ امکان سلب ہے، تو چونکہ ایک قضیہ بعینہ ایک عبارت کا معنی ہے، اور دوسرا قضیہ بعینہ دوسری عبارت کا معنی نہیں ہے، بلکہ اس کے لوازم میں سے ہے، اس لیے لفظ اشارہ استعمال کیا تاکہ دونوں میں مشترک رہے۔

(۷) ممکنہ خاصہ

ممکنہ خاصہ: یہ وہ قضیہ مرکبہ ہوتا ہے جس میں جانب ایجاب اور سلب دونوں سے ضرورۃ مطلقہ کو اٹھا دینے کا حکم ہو یعنی اس میں نہ تو جانب ایجاب ضروری ہو اور نہ جانب عدم اور سلب، بلکہ دونوں ہی ممکن ہوں موجبہ جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص، اور سالبہ جیسے لاشیٔ من الانسان بکاتب بالامکان الخاص کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا نہ تو کاتب ہونا ضروری ہے، اور نہ کاتب نہ ہونا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ممکنہ خاصہ میں جانبین سے ضرورہ کے سلب کا حکم ہوتا ہے، تو ممکنہ خاصہ صرف سالبہ ہی ہوگا، نہ کہ موجبہ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکنہ خاصہ موجبہ اور سالبہ دونوں واقع ہوتا ہے، کیونکہ ایجاب کی ضرورت کا سلب یعنی سلب ضرورۃ الایجاب ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور سلب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ السلب ممکنہ عامہ موجبہ ہے۔

ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالبہ، دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، ان میں سے ایک موجبہ ہوگا اور دوسرا سالبہ، کیونکہ ممکنہ خاصہ میں جب سلب ضرورت جانب مخالف سے ہو تو جانب موافق کا امکان ثابت ہوگا، اور جب سلب ضرورت جانب موافق سے ہو تو جانب مخالف کا امکان ثابت ہوگا گویا اس قضیہ میں جانب موافق کے امکان اور جانب مخالف کے امکان کا حکم ہوتا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ ممکنہ خاصہ موجبہ اور سالبہ کے درمیان فرق کیسے کیا جائے گا جب ترکیب میں یہ دونوں برابر ہیں، کیونکہ ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالبہ، ان میں سے ہر ایک موجبہ ممکنہ عامہ اور سالبہ ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے؟ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ممکنہ خاصہ موجبہ اور سالبہ کے درمیان معنی کے اعتبار سے تو کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا معنی ایک ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ ممکنہ خاصہ میں جانبین سے سلب ضرورت کا حکم ہوتا ہے، اور اس میں موجبہ اور سالبہ برابر ہیں البتہ اگر فرق ہے تو صرف الفاظ اور عبارت سے ہے کہ اگر وہ قضیہ ایجابی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو وہ ممکنہ خاصہ موجبہ ہے جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص یہ موجبہ ممکنہ خاصہ ہے اس لیے کہ یہ عبارت ایجابی ہے، اور اگر وہ قضیہ سلبی عبارت سے تعبیر کیا جائے تو وہ ممکنہ خاصہ سالبہ ہے، جیسے لاشیٔ من الانسان بکاتب بالامکان الخاص یہ ممکنہ خاصہ سالبہ ہے اس لیے کہ یہ عبارت سلبی ہے، تو معلوم ہوا کہ فرق صرف عبارت اور لفظوں میں ہے، معنی کے

اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔

نسبتیں

ممکنہ خاصہ اور تمام مرکبات کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ اعم ہے اور تمام مرکبات اخص ہیں، کیونکہ تمام مرکبات میں ایجاب وسلب کے اعتبار سے دو نسبتیں ہوتی ہیں، کسی میں ضروری، کسی میں دائمی اور کسی میں بالفعل، تو اس کا ادنی درجہ یہ ہے کہ یہ دونوں نسبتیں امکان عام کے ساتھ ضرور ممکن ہوں گی، لہٰذا جب مرکبات میں سے کوئی صادق ہوگا تو ممکنہ خاصہ بھی صادق ہوگا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب کوئی نسبت ایجابی وسلبی ممکن ہو تو ان میں سے کوئی ایک بالفعل یا بالضرورہ یا بالدوام ہو، لہذا ممکنہ خاصہ کے صدق سے باقی مرکبات کا صدق لازم نہیں۔

ممکنہ خاصہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان تباین کی نسبت ہے، کیونکہ ضروریہ میں ''ضرورہ،، کا حکم ہوتا ہے، اور ممکنہ خاصہ میں ''سلب ضرورہ،، کا حکم ہوتا ہے، ان میں تباین بالکل ظاہر ہے کہ جہاں ضرورہ ہو وہاں سلب ضرورہ نہیں ہوسکتی وبالعکس۔

ممکنہ خاصہ اور دائمہ مطلقہ مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ ومطلقہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ مادہ ہو وجود یہ لاضروریہ کا جس میں اطلاق مادہ دوام میں ضرورہ سے خالی ہو تو وہاں یہ پانچوں قضیے جمع ہو جاتے ہیں جیسے کل فلک متحرک بالفعل یا مادام فلکا لا بالضرورہ، اس میں یہ سب قضایا صادق ہیں، دائمہ تو اس لیے کہ جب کہا کہ دوام ضرورہ سے خالی ہو تو اس میں دائمہ پایا گیا اور دائمہ میں دوام ذاتی ہوتا ہے، اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہوتا ہے، تو جہاں دوام ذاتی متحقق ہو وہاں دوام وصفی بھی متحقق ہوتا ہے لہٰذا عرفیہ عامہ بھی صادق ہوگا، اور مشروطہ عامہ بھی پایا گیا کیونکہ اس میں ضرورہ وصفیہ ہوتی ہے، نہ کہ ضرورہ ذاتیہ، جس کی نفی کی گئی ہے، اور مطلقہ عامہ بھی پایا گیا کیونکہ جب ضرورہ وصفیہ اور دوام پائے گئے تو نسبت بالفعل بھی پائی جائے گی، یہی مطلقہ عامہ ہوتا ہے اور ممکنہ خاصہ بھی صادق ہے، کیونکہ اس میں لاضرورہ کا حکم ہوتا ہے، چنانچہ مادہ مفروضہ بھی یہی ہے کہ جس میں لاضرورہ ہو، یہ مادہ اجتماعیہ ہوا، اور جس مادہ میں ممکن قوت سے فعل کی طرف نہ آیا ہو تو اس میں صرف ممکنہ خاصہ صادق ہوگا، جیسے کل عنقاء طائر بالامکان الخاص یہ ممکن ہے بالقوہ، لیکن بالفعل نہیں پایا جاتا، یہ ایک مادہ افتراقیہ ہے، اور اگر ضرورہ ذاتیہ کا مادہ ہو اور وصف موضوع ذات موضوع کا عین ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ تو یہاں سابقہ تمام قضایا صادق ہوتے ہیں لیکن ممکنہ خاصہ صادق نہیں ہے، اس لیے کہ خاصہ میں لاضرورہ کا حکم ہوتا ہے، یہ دوسرا مادہ افتراقیہ ہے کہ جہاں ممکنہ خاصہ تو صادق نہیں اور باقی چار قضیے صادق ہیں۔

ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ممکنہ خاصہ اخص ہے اور ممکنہ عامہ اعم ہے، کیونکہ ممکنہ خاصہ میں لاضرورہ کی قید ہوتی ہے، جبکہ ممکنہ عامہ میں کوئی قید نہیں ہے، بلکہ مطلق ہے، اور مطلق چونکہ مقید سے اعم ہوتا ہے اس لیے ممکنہ عامہ بھی ممکنہ خاصہ سے اعم ہے، اور ممکنہ خاصہ اس سے اخص ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ سابقہ مباحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ممکنہ عامہ قضایا بسیطہ میں سب سے اعم ہے، اور ممکنہ خاصہ مرکبات میں سب سے اعم ہے، اور ضروریہ مطلقہ تمام بسائط سے اخص ہے، اور مشروطہ خاصہ ایک لحاظ سے تمام مرکبات سے اخص مطلق ہے، یہ تب اخص ہے جب کہ مشروطہ خاصہ کے ضمن میں جو ایک مشروطہ عامہ ہے، اس کو اس کے معنی اول پر نہ لیا جائے، بلکہ اس کو اس کے معنی ثانی پر لیا جائے، جس میں مادام الوصف کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی وصف موضوع کے تمام اوقات میں نسبت کی ''ضرورہ،، کا حکم ہوتا ہے خواہ وصف موضوع کو حکم کے تحقق میں دخل ہو یا نہ ہو اس معنی ثانی کے اعتبار سے مشروطہ خاصہ تمام مرکبات سے اخص مطلق ہوگا، لیکن اگر مشروطہ خاصہ کے ضمن میں جو مشروطہ عامہ ہے وہ اپنے معنی اول یعنی بشرط الوصف پر محمول ہو تو پھر مشروطہ خاصہ تمام مرکبات سے اخص مطلق نہیں ہوگا، بلکہ اس کی نسبت وقتیہ اور منتشرہ کے ساتھ عموم خصوص من وجہ ہو جاتی ہے، جیسا کہ وقتیہ اور منتشرہ کی بحث میں یہ گذر چکا ہے، تو چونکہ مشروطہ خاصہ ایک اعتبار سے تمام مرکبات سے اخص مطلق ہوتا ہے اور دوسرے اعتبار سے نہیں ہے، اس طرف اشارہ کرنے کے لیے شارح نے ''علی وجہ،، کا اضافہ کیا ہے کہ ایک اعتبار سے یہ تمام مرکبات سے اخص مطلق ہے جبکہ اس کے ضمن میں جو ایک مشروطہ عامہ ہے، اس کو اس کے معنی ثانی پر محمول کیا جائے۔

فائدہ

شارح فرماتے ہیں کہ مرکبات کی تفصیل سے یہ ضابطہ بھی معلوم ہو گیا کہ لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور لاضرورہ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، یہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ اصل قضیہ جو لا دوام یا لاضرورہ کی قید کے ساتھ مقید ہے، کے ساتھ کیفیت کے اعتبار سے مخالف ہوتے ہیں یعنی ایجاب وسلب میں، چنانچہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو یہ سالبہ وبالعکس، ہاں کمیت کے اعتبار سے اصل قضیے کے موافق ہوتے ہیں یعنی کلیت و جزئیت میں کہ اگر اصل قضیہ کلی ہے تو یہ بھی کلی، جزئی ہے تو یہ بھی جزئی ہوگا، چنانچہ قضایا مرکبہ کی ترکیب کی معرفت اور شناخت کا یہی ضابطہ ہے۔

ماتن نے کہا کہ لا دوام مطلقہ عامہ کی طرف ''اشارہ،، ہے، ''معناہ،، کا لفظ استعمال نہیں کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب لفظ معنی بولا جائے تو اس سے مفہوم مطابقی مراد ہوتا ہے، تو اگر یوں کہا جاتا کہ لا دوام کا ''معنی،، مطلقہ عامہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ لا دوام کا معنی مطابقی مطلقہ عامہ ہے، حالانکہ لا دوام کا مفہوم مطابقی مطلقہ عامہ نہیں ہے، بلکہ مطلقہ عامہ لا دوام کے مفہوم صریح کو لازم ہے، کیونکہ جب پہلا قضیہ موجبہ ہے تو اب لا دوام کا مفہوم صریح یہ ہوگا کہ سابقہ قضیہ میں جو ایجاب ہے اس کا رفع ہے یعنی رفع دوام الایجاب، لیکن مطلقہ عامہ سالبہ جس کی طرف لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے، وہ رفع دوام الایجاب کی عین نہیں ہے، ان دونوں میں تساوی کی نسبت نہیں ہے، بلکہ مطلقہ عامہ سالبہ ''رفع دوام الایجاب،، کے لوازم میں سے ہے، گویا مطلقہ عامہ سالبہ لا دوام کے مفہوم صریح یعنی رفع دوام الایجاب کا معنی التزامی ہے، البتہ لاضرورہ کا معنی صریح ممکنہ عامہ ہے کیونکہ اگر پہلا قضیہ موجبہ ہو تو پھر لاضرورہ کا مفہوم صریح یہ ہوگا کہ سابقہ قضیہ میں جو ایجاب ہے وہ ضروری نہیں ہے، اور ایجاب کا ضروری نہ ہونا یعنی سلب ضرورۃ

الایجاب بعینہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو پھر لاضرورہ کا مفہوم صریح یہ ہوگا کہ سابقہ قضیہ میں جو سلب ہے وہ ضروری نہیں، اور سلب کا ضروری نہ ہونا، یعنی سلب ضرورۃ السلب بعینہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے، لہذا جب دو قضیوں میں سے ایک یعنی ممکنہ عامہ دو عبارتوں میں سے ایک یعنی لاضرورہ کا مفہوم صریح اور معنی مطابقی ہے، اور دوسرا قضیہ یعنی مطلقہ عامہ سالبہ دوسری عبارت یعنی لادوام کا مفہوم صریح اور مطابقی نہیں ہے بلکہ وہ رفع دوام الایجاب کے لوازم میں سے ہے، تو اس لیے ماتن نے ایک ایسا لفظ استعمال کیا جو ان دونوں مفہوموں کے درمیان مشترک ہے، اور وہ دونوں کو شامل ہے اور وہ لفظ ''اشارہ،، ہے، جو مفہوم صریح اور التزامی وغیرہ سب کو شامل ہوا کرتا ہے۔

موجہات مرکبہ کا نقشہ مثالوں کے ساتھ

نمبر شمار	قضایا موجہہ مرکبہ	موجبہ وسالبہ	مثالیں
۱	مشروطہ خاصہ	موجبہ	بالضرورۃ کل کاتب متحرك الاصابع ما دام کاتبا لا دائما
		سالبہ	بالضرورۃ لا شئ من الکاتب بمتحرك الاصابع ما دام کاتبا لا دائما
۲	عرفیہ خاصہ	موجبہ	بالدوام کل کاتب متحرك الاصابع ما دام کاتبا لا دائما
		سالبہ	بالدوام لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع ما دام کاتبا لا دائما
۳	وجودیہ لا ضروریہ	موجبہ	کل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورۃ
		سالبہ	لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورۃ
٤	وجودیہ لا دائمہ	موجبہ	کل انسان ضاحك بالفعل لا دائما
		سالبہ	لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا دائما
٥	وقتیہ	موجبہ	بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ و بین الشمس
		سالبہ	بالضرورۃ لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما
٦	منتشرہ	موجبہ	بالضرورۃ کل انسان متنفس فی وقت ما لا دائما
		سالبہ	بالضرورۃ لا شئ من الانسان بمتنفس فی وقت ما لا دائما
۷	ممکنہ خاصہ	موجبہ	کل انسان کاتب بالامکان الخاص
		سالبہ	لا شئ من الانسان بکاتب بالامکان الخاص

قال: الفصلُ الثانیُ فِی اقسامِ الشرطیةِ الجزءُ الاوّلُ منها یُسمّی مقدّماً و الثانی تالِیاً وهی اما متصلةٌ او منفصلةٌ اما المتصلةُ فامّا لزومیةٌ وهی التی تکونُ فیها صدقُ التالی علی تقدیرِ صدقِ المقدَّمِ لعلاقةٍ بینهما یوُجِبُ ذلک کالعِلّیةِ والتَضایُفِ وإمّا اتِفاقیةٌ وهی التی یکونُ فیها ذلک بمجردِ توافُقِ الجزئینِ علی الصّدقِ کقولنا ان کانَ الانسانُ ناطقاً فالحمارُناهقٌ وامّا المنفصلةُ فاما حقیقیةٌ وهی التی یُحْکَمُ فیها بالتَّنا فِی بین جزئَیها فِی الصّدُقِ والکِذْبِ معاً کقولنا اما ان یکونَ هذاالعددُ زوجاً او فرداً واما مانعةُ الجمعِ وهی التی یُحْکَمُ فیها بِالتَّنَافِی بینِ الجزئینِ فِی الصّدقِ فقط کقولنا اما ان یکون هذاالشیُ حجراً او شجراًاومانعةُ الخلو وهی التی یُحْکَمُ فیها بالتَّنا فِی بین الجزئینِ فِی الکِذْبِ فقط کقولنا اِمَّا أن یکونَ زیدٌ فِی البحرِ أولا یَغرِقُ

دوسری فصل اقسام شرطیہ میں ہے، شرطیہ کے پہلے جزء کومقدم اور دوسرے کوتالی کہتے ہیں، اور شرطیہ متصلہ ہے یا منفصلہ، پھر متصلہ یا لزومیہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہو جو اس کو واجب کرے جیسے علیت اور تضایف، یا اتفاقیہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں یہ بات محض جزئین کے صدق پر متفق ہونے کی وجہ سے ہو جیسے انسان اگر ناطق ہو تو گدھا ناہق ہے، اور منفصلہ یا حقیقیہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں اس کے جزئین کے درمیان صدق و کذب دونوں اعتبار سے منافات کا حکم ہو جیسے یہ عدد جفت ہوگا یا طاق، یا مانعۃ الجمع ہے اور یہ وہ ہے جس میں دونوں جزؤں کے درمیان صرف صدق کے اعتبار سے منافات کا حکم ہو جیسے یہ شی پتھر ہوگی یا درخت، یا مانعۃ الخلو ہے اور یہ وہ ہے جس میں اس کے دونوں جزؤں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات کا حکم ہو جیسے زید دریا میں ہوگا یا نہ ڈوبے گا۔

اقول: لَمَّا وقعَ الفراغُ من الحملیاتِ واقسامِها شرَعَ فی اقسامِ الشرطیاتِ وقد سمعتَ أنَّ الشرطیةَ مایُتَرکَّبُ من قضیتینِ وهی امَّا متصلةٌ إن اَوْجَبَتْ أوسَلَبتْ حصولُ اتصالِ احدٰهما عندَالأخریٰ او منفصلةٌ ان اَوْ جَبَتْ او سَلَبتْ انفصالَ احدٰهما عن الأخریٰ والقضیةُ الاولی من جزئی الشرطیةِ سواءٌ کانت متصلةً او منفصلةً تُسمّی مقدَّمًا لتقدمِها فِی الذِّکرِ والقضیةُ الثانیةُ تُسمّی تالیاً لتُلوّها ایاها ثم إنَّ المتصلةَ إمَّا لزومیةٌ واما اتفاقیةٌ اَمَّا اللزومیةُ فهی التی یُحْکَمُ بِصِدْقِ التالی فیها علی تقدیرِ صدقِ المقدَّمِ لعلاقةٍ بینهما تُوجِبُ ذلک والمرادُ بالعلاقةِ شیٌ بسببه تستصْحبُ الاولی الثانیَةَ کالعلّیةِ والتضائفِ اما العِلّیّةُ فبأنْ یکون المقدَّم علةً للتالی کقولنا ان کانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجوداً او معلولاً لهٗ کقولنا ان کان النهار

موجوداً كانت الشمسُ طالعة او يكونا امعلولى علة واحدة كقولنا ان كان النهارٌ موجودا فا لعالم مضئٌ فان وجودَ النهار واضاءة العالم معلولانِ لطلوع الشمس واَمَّا التضائفُ فبان يكونا مُتضائفَين كقولنا إن كان زيدٌ ابا عمروٍ كان عمرٌو ابنه وهذاالتعريفُ لا يتناولُ اللُّزوميةَ الكاذِبةَ لِعدمِ اعتبارِ صدقِ التالى لِعلاقةٍ فِيها فَالاولٰى أن يُقالَ اللزوميةُ ماحُكِمَ فيها بصدقِ قضيةٍ على تقدير قضيةٍ أخرىٰ لعلاقةٍ بينهُما مُوجبةٍ لذلك فهو يتناولُ اللزومِيةَ الكاذبة لأنَّ الحكمَ للعلاقةِ إن طابقَ الواقعَ كان الحكمُ مُتحقَّقاً والعلاقةُ ايضا مُتحققةٌ وإن لم يطابقِ الواقعَ فامِا لعدمِ الحكم في الواقع او لِثبوتِه من غير علاقةٍ وأمَّا الاتفاقيةُ فهى التى يكونُ ذلك اى صدْقُ التالِى على تقديرِ صدقِ المقدَّمِ فيها لَا لِعلاقةٍ موجبةٍ لذلك بل بمُجرَّدتوافُقِ صِدقِ الجزئين كقولنا انكان الانسانُ ناطقًا فالحمارُناهقٌ فإنَّهٗ لاعلاقةَ بين ناهقيَّة الحمارِوناطقيَّةِ الانسانِ حتى يُجوِّزَ العقلُ تحقُّقَ كُلِّ واحِدٍ منهما بدونِ الاخرِ وليس فيها الاتوافقُ الطرفين على الصِّدقِ ولو قَالَ هى التى يُحْكَمُ فيها بِصِدقِ التالى على تقديرِ صدقِ المقدَّمِ لا لعلاقةٍ بل بُمَجرَّدِ صِدقِهما لكان أولى ليتناولَ الاتفاقية الكاذبةَ فَإنَّ الحُكمَ فِيهَا بِصدقِ التَّالِى لالعلاقةٍ و رُبَمَا لَمْ يُطَابِقِ الواقعَ بأن لَّا يصدُقَ التالى على تقديرِ صدقِ المقدَّمِ أوْ يَصدقَ و تُوجَدُ العلاقةُ وقد يُكتفىٰ فِى الاتِّفاقيَةِ بِصِدْقِ التالى حتى يُقَالَ انها التى حُكِمَ فيها بِصِدْقِ التالى علىٰ تقديرِ المقدَّمِ لا لعلاقةٍ بل بمجرَّدِ صِدْقِ التالى ويجوزُأن يكون المقدَّمُ فيها صادقًا أو كاذبًا ويسمّٰى بهذاالمعنى اتفاقيةً عامةً وبالمعنى الاول اتفاقيةً خاصةً للعموم والخصوصِ بينهما فإنَّه متى صدقَ المقدمُ والتالى فقد صدقَ التالى ولا ينعكسُ

واما المنفصلةُ فقد عَرَفْتَ أنَّها على ثلثة أقسامٍ حقيقيةٌ وهى التى يُحْكَمُ فيها بالتَّنا فِى بين جزئَيهَا صدقًا وكذبًا كقولنا إمَّا أن يكون هذاالعددُ زوجًا أو فردًا ومانعةُ الجمع وهى التى يُحْكَمُ فيها بالتنافىْ بين جزئيها صدقاً فقط كقولنا إمّا أن يكونَ هذاالشئُ شجرًاأوحجرًا و مانعةُ الخلوِ هى التى يُحكَمُ فيها بالتَّنَا فِى بين جزئيها كذبًا فقط كقولنا إمَّا أن يكونَ زيدٌ فى البحرِ وإمَّا أن لا يغرقَ وانَّما سُمِّيت الاولى حقيقيةً لأنَّ التنا فىَ بين جزئيها اشدُّ من التَّنا فِى بين جُزئَي الاخيرينِ لأنه فى الصِّدقِ والكذب معًا فهى احقُّ باسمِ المنفصلةِ بل هى حقيقةُ الانفصالِ والثانيةُ مانعةُ الجمعِ لاشتما لِها على مَنعِ الجمع بين جزئيها والثالثةُ مانعةُ الخُلوِلأنَّ الواقِعَ لا يَخلُوُ عن أحَدِ جزئيها ورُبَمَا يُقالُ مانعةُ الجمعِ ومانعةُ الخُلوِ على التى حُكِمَ فيها بالتَّنا فِى فى

الصّدقِ أو فِي الكِذْبِ مطلقًا وبهذاالمعنى تكونانِ اعمَّ من المعنيينِ الاولينِ والحقيقيةِ ايضًا

ولِبَعْضِ الأفَاضِلِ ههنا بحثٌ شريفٌ وهو أنَّ المرادَ بالمنافاتِ في الجَمْعِ أنْ لّا يَصْدُقَا على ذاتٍ واحدةٍ لا أنَّهُمَا لا يجتمعانِ فِيْ الوجودِ فانه لو كان المرادُ عدمَ الاجتماعِ في الوجود لم يَكُنْ بين الواحدِ والكثيرِ منعُ الجَمْعِ لأنَّ الواحدَ جزءُ الكثير وجزءُ الشي يُجَامِعُهُ في الوجودِ لكن الشيخَ نَصَّ على مَنْعِ الجَمْعِ بَيْنَهما ثم قَالَ وعندى في هذا نظرٌ إذْيلْزَمُ من ذلك جوازُ منعِ الجمعِ بين اللازمِ والملزومِ فإنَّ جزءَ الشئِ من لوازمِهِ وقد أجْمَعُوْا على أنَّهُ لا منعُ جمعٍ بين اللازم والملزوم ولا منعُ خُلوٍ ورجاءٌ من الله تعالى أن يُّفْتَحَ عليَّ الجوابَ عن هذاالاعتراض وهو ليس الانظراً فيما اَرَادَهُ من عبارةِ القومِ فَحَاشَاهُمْ أنْ يَعْنُوْابِالْمُنَا فَاةِ فِي الجمعِ عدمَ الاجتماعِ فِي الصِّدْقِ فَإِنَّ مَانِعَةَ الجَمْعِ من اقسامِ المنفصلةِ والانفصالُ لَمْ يَعْتَبِرُوْهُ إلَّابينَ القضيتينِ فلا يكونُ منعُ الجمعِ إلَّابينَ القضيتينِ فلو كان المرادُ عدمَ الاجتماعِ فِي الصِّدْقِ لكان بينَ كُلِّ قضيتينِ منعُ الجَمْعِ لاستحالةِ ان تَصْدُقَ قضيةٌ على ماتصدُقُ عليه قضيةٌ أُخْرَى ولا يكونُ بين القضيتينِ منعُ الخُلُوِ أصلاًضرورةَ كِذْبِ بِهِمَا على شئٍ من الاشياءِ واقَلُّهُ مفردٌ من المفرداتِ بل ليسِ مرادُهم بالمنافاة في الجمعِ الاعدمَ الاجتماعِ فِي الوجودِ وامَّاإنَّ الشيخَ أثْبتَ بين الواحدِ والكثيرِ منعَ الجمعِ فهو ليس بين مفهومَيِ الواحدِ والكثير بل بيْنَ هذا واحدٌ و هذا كثيرٌ فإنَّ القضيةَ القائلَةَ إمَّا أن يكونَ هذا واحدًاوإمَّا أن يكونَ هذا كثيرًامانعةُ الجمعِ لا متناعِ اجتماعِ جُزْئَيْهَا على الصِّدْقِ فقد بَانَ أنَّ الاشكالَ إنما نشأَ من سوءِ الفَهْمِ وقلةِ التَّدَبُّرِ

اقول: جب حملیات اوراس کی اقسام سے فراغت ہوگئی تو اب شرطیات کی اقسام شروع کر رہے ہیں، اور آپ یہ سن چکے ہیں کہ شرطیہ وہ ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، اور وہ یا تو متصلہ ہے اگر آپ ان میں سے ایک قضیہ کے اتصال کے حصول کو دوسرے قضیہ کے وقت ثابت کریں یا سلب کریں، اور یا منفصلہ ہے اگر آپ ان میں سے ایک کا انفصال ثابت کریں یا سلب کریں دوسرے قضیہ سے، اور شرطیہ کے دونوں جزؤں میں سے پہلا قضیہ متصلہ ہو یا منفصلہ، مقدم کہلاتا ہے کیونکہ وہ ذکر میں مقدم ہے، اور دوسرا قضیہ تالی کہلاتا ہے، اس لیے کہ یہ اس کے بعد میں آتا ہے، پھر متصلہ یا لزومیہ ہے یا اتفاقیہ، لزومیہ وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو اس کو واجب کرے، اور ''علاقہ'' سے وہ شی مراد ہے جس کے سبب سے مقدم تالی کا مصاحب ہو جیسے

ملیت اور تضایف، علیت تو بایں طور کہ مقدم تالی کی علت ہو جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود، یا مقدم تالی کے لیے معلول ہو جیسے ان کان النھار موجودا فالشمس طالعۃ، یا مقدم اور تالی کسی ایک ہی علت کے معلول ہوں جیسے ان کان النھار موجودا فالعالم مضیئ کیونکہ دن کا وجود اور عالم کا روشن ہونا دونوں طلوع شمس کے معلول ہیں، اور تضایف بایں طور پر کہ وہ دونوں متضایف ہوں جیسے اگر زید عمرو کا باپ ہے تو عمرو زید کا بیٹا ہے اور یہ تعریف لزومیہ کاذبہ کو شامل نہیں، کیونکہ اس میں تالی کے صدق کا اعتبار مقدم کے صدق کی تقدیر پر کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں ہوتا، اس لیے یہ کہنا بہتر ہے کہ لزومیہ وہ ہے جس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم دوسرے قضیہ کے صدق کی تقدیر پر ہو ان کے درمیان ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو اس کا موجب ہو، یہ تعریف لزومیہ کاذبہ کو بھی شامل ہے، کیونکہ علاقہ کی وجہ سے حکم اگر واقع کے مطابق ہو تو حکم بھی محقق ہوگا، اور علاقہ بھی محقق ہوگا، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ یا تو واقع میں عدم حکم کی بناء پر ہوگا یا علاقہ کے بغیر ثبوت حکم کی بناء پر ہوگا، اور اتفاقیہ وہ ہے جس میں یہ ہو یعنی تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو لیکن کسی علاقہ موجبہ کی وجہ سے نہیں بلکہ محض جزئین کے صدق کے توافق کی وجہ سے جیسے اگر انسان ناطق ہے تو گدھا ناہق ہے کیونکہ گدھے کی ناہقیت اور انسان کی ناطقیت کے درمیان کوئی علاقہ نہیں یہاں تک کہ عقل ان میں سے ہر ایک کے تحقق کو دوسرے کے بغیر جائز رکھتی ہے، اور اتفاقیہ میں نہیں ہے مگر طرفین کا صدق پر موافق ہو جانا،

اگر ماتن یہ کہتے کہ ''اتفاقیہ وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم ہو مقدم کے صدق کی تقدیر پر کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں بلکہ محض ان دونوں کے صدق کی بناء پر،، تو بہتر ہوتا، کیونکہ اتفاقیہ کاذبہ کو بھی شامل ہو جاتا کیونکہ اس میں تالی کے صدق کا حکم کسی علاقہ کے بغیر ہے، (اور کبھی وہ واقع کے مطابق ہوتا ہے بایں طور کہ تالی صادق ہو اور علاقہ نہ پایا جائے) اور کبھی واقع کے مطابق نہیں ہوتا بایں طور کہ تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہ ہو یا صادق ہو اور علاقہ پایا جائے، اور کبھی اتفاقیہ میں صدق تالی پر اکتفا کر لیا جاتا ہے، اور یوں کہا جاتا ہے کہ اتفاقیہ وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو، کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ محض تالی کے صدق کی وجہ سے اور اتفاقیہ میں یہ جائز ہے کہ مقدم صادق ہو یا کاذب ہو، اور اس معنی کے اعتبار سے اس کو اتفاقیہ عامہ کہتے ہیں، اور پہلے معنی کے لحاظ سے اتفاقیہ خاصہ کہتے ہیں، ان دونوں میں عموم خصوص مطلق ہونے کی وجہ سے، کیونکہ جب مقدم اور تالی دونوں صادق ہوں گے تو تالی کا صدق متحقق ہوگا اور اس کا عکس نہیں ہے۔

اور آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ منفصلہ تین قسم پر ہے، حقیقیہ: اور یہ وہ ہے جس کے دونوں جزؤں کے درمیان صدق اور کذب دونوں لحاظ سے تنافی کا حکم ہو جیسے یہ عدد جفت ہوگا یا طاق، اور مانعۃ الجمع: اور یہ وہ ہے جس کے جزئین کے درمیان صرف صدق کے لحاظ سے تنافی کا حکم ہو جیسے یہ شی درخت ہوگی یا

پھر، اور مانعۃ الخلو: اور یہ وہ ہے جس میں جزئین کے درمیان صرف کذب کے لحاظ سے تنافی کا حکم ہو جیسے زید دریا میں ہوگا یا غرق نہ ہوگا، پہلے کو حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے جزئین میں تنافی اخیرین (مانعۃ الجمع و مانعۃ الخلو) کے جزئین کے درمیان تنافی سے شدید تر ہوتی ہے، کیونکہ وہ صدق اور کذب دونوں میں ہوتی ہے پس وہ منفصلہ نام کا زیادہ حقدار ہے بلکہ وہی انفصال کی حقیقت ہے، اور دوم کو مانعۃ الجمع اس لیے کہتے ہیں کہ وہ جزئین کے درمیان جمع ہونے کے منع پر مشتمل ہوتا ہے، اور سوم کو مانعۃ الخلو اس لیے کہتے ہیں کہ واقعہ اس کے جزئین میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتا، اور بسا اوقات مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو اس کو کہتے ہیں جس میں صدق یا کذب میں تنافی کا حکم ہو مطلقاً، اور اس معنی کے لحاظ سے یہ دونوں پہلے دونوں معنی سے عام ہیں اور حقیقیہ سے بھی عام ہیں۔

اور بعض افاضل کی یہاں ایک شریف بحث ہے اور وہ یہ کہ منافات فی الجمع سے مراد یہ ہے کہ وہ دونوں ایک ذات پر صادق نہ ہوں، نہ یہ کہ وجود میں مجتمع نہ ہوں، اس لیے کہ اگر وجود میں مجتمع نہ ہونا مراد ہو، تو واحد اور کثیر میں مانعۃ الجمع نہ ہوگا کیونکہ واحد کثیر کا جزء ہوتا ہے، اور شی کا جزء شی کے ساتھ وجود میں جمع ہوتا ہے، لیکن شیخ نے تو واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع کی تصریح کی ہے، پھر فاضل مذکور نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس میں نظر ہے، کیونکہ اس سے لازم وملزوم کے درمیان مانعۃ الجمع کا جائز ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ شی کا جزء شی کے لوازم میں سے ہوتا ہے، حالانکہ مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ لازم و ملزوم میں نہ مانعۃ الجمع ہے اور نہ مانعۃ الخلو، اور فاضل مذکور نے امید ظاہر کی ہے کہ اللہ تعالی اس اعتراض کے جواب کا دروازہ کھولیں گے۔

اور یہ نظر قوم کی عبارت سے غلط فہمی پر مبنی ہے، اور اللہ ان کو اس سے بچائے کہ وہ منافات فی الجمع سے ''عدم اجتماع فی الصدق، مراد لیں، کیونکہ ''مانعۃ الجمع، منفصلہ کی اقسام میں سے ہے، اور انفصال دو قضیوں کے درمیان ہی معتبر ہے، لہذا مانعۃ الجمع بھی قضیتین کے درمیان ہوگا، تو اگر عدم اجتماع فی الصدق مراد ہو تو ہر دو قضیوں کے درمیان مانعۃ الجمع ہوگا، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک قضیہ اس پر صادق ہو جس پر دوسرا قضیہ صادق ہو، اور دو قضیوں کے درمیان مانعۃ الخلو بھی بالکل نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں کسی نہ کسی چیز پر ضرور کاذب ہوتے ہیں، اور کم از کم مفردات میں سے کسی مفرد پر، بلکہ قوم کی منافات فی الصدق سے صرف ''عدم اجتماع فی الوجود، مراد ہے، اور رہی یہ بات کہ شیخ نے واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع کو ثابت کیا ہے تو وہ واحد اور کثیر کے مفہوم میں نہیں بلکہ ہذا واحد اور ہذا کثیر کے درمیان ہے، کیونکہ اما ان یکون ہذا واحدا واما ان یکون ہذا کثیرا قضیہ مانعۃ الجمع ہے کیونکہ اس کے جزئین کے صدق پر جمع ہونا محال ہے، تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اشکال مذکور غلط فہمی اور قلت تدبر سے پیدا ہوا ہے۔

فصل ثانی

شرطیہ اور اس کی اقسام

شرطیہ: اس قضیہ کو کہتے ہیں جو دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔
شرطیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) متصلہ: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے، جس میں دو قضیوں میں سے ایک کے اتصال کے حصول کا ایجاب یا سلب ہو دوسرے قضیہ کے وقت، اگر اتصال کے ایجاب کا حکم ہو تو وہ موجبہ ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود، اور اگر اتصال کے سلب کا حکم ہو تو وہ سالبہ ہے جیسے لیس البتہ کلما کانت الشمس طالعۃ کان اللیل موجودا اس میں طلوع الشمس کی صورت پر وجود لیل کی نفی کی گئی ہے۔

(۲) منفصلہ: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس میں دو قضیوں میں سے ایک کے انفصال کے حصول کا ایجاب یا سلب ہو دوسرے قضیہ کے وقت، اگر انفصال کا ایجاب واثبات ہو تو وہ منفصلہ موجبہ ہے جیسے ھذا الشی اما ان یکون شجرا او حجرا، اور اگر سلب انفصال ہو تو وہ منفصلہ سالبہ ہے جیسے لیس اما ان تکون الشمس طالعۃ او النھار موجود، یہ بات نہیں ہے کہ یا تو سورج نکلا ہو یا دن موجود ہو یعنی ان دونوں باتوں میں کوئی جدائی نہیں ہے بلکہ دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔

قضیہ شرطیہ جن دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے پہلے کو خواہ شرطیہ متصلہ ہو یا منفصلہ، مقدم اور دوسرے کو ”تالی،، کہتے ہیں، مقدم اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے قضیہ یعنی تالی سے پہلے ہے، اور دوسرا قضیہ چونکہ پہلے کے بعد ہے اس لیے اس کو ”تالی،، کہتے ہیں کیونکہ تالی ”تلو،، سے ہے اس کے معنی ہیں پیچھے آنا۔

متصلہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ متصلہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) متصلہ لزومیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو اس کو واجب کرے۔ ”علاقہ،، کا مطلب یہ ہے کہ قضیتین میں ایک ایسی شی ہو جس کی وجہ سے پہلا قضیہ یعنی مقدم تالی کے ساتھ رہنے کا تقاضا کرے، اس علاقے کی پھر دو قسمیں ہیں:

(۱) علاقہ علیت: اسے کہتے ہیں کہ ایک شی دوسری چیز کے وجود کا باعث اور سبب ہو، اور معلول اسے کہتے ہیں جو کسی علت سے موجود ہوا ہو، شارح نے علاقہ علیت کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

(الف) مقدم تالی کی علت ہو جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود اس میں طلوع شمس وجود نہار کی علت ہے۔

(ب) تالی مقدم کی علت ہو اور مقدم معلول ہو جیسے ان کان النھار موجودا فالشمس طالعۃ اس میں تالی یعنی طلوع

شمس مقدم یعنی وجود نہار کی علت ہے۔

(ج) مقدم اور تالی دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے ان کان النھار موجودا فالعالم مضیئ اس میں وجود نہار اور عالم کے روشن ہونے کی علت "طلوع شمس،، ہے اور یہ دونوں اس کے معلول ہیں۔

(۲) علاقہ تضایف: ایسی دو چیزوں کے تعلق کا نام ہے جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ ہونا اور بیٹا ہونا، یہ واضح رہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ تضایف کے پائے جانے کی صورت صرف یہ ہے کہ وہ دونوں متضائفین ہوں جیسے ان کان زید ابا عمرو کان عمرو ابنہ، اس میں علاقہ علیت کی طرح تین صورتیں نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو"لزومیہ،، کی تعریف کی ہے کہ "جس میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو ایک ایسے علاقے کی وجہ سے جو اس کو واجب کرے،، یہ لزومیہ کاذبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ اس تعریف سے متبادر یہی ہے کہ مقدم کے صدق پر تالی کا صدق نفس الامر میں ہو، اور ظاہر ہے کہ لزومیہ کاذبہ میں تالی کے صدق کا اعتبار نہیں ہوتا اور اس میں یہ حکم نفس الامر میں نہیں ہوتا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ لزومیہ کی تعریف میں ذرا تبدیلی کی جائے تا کہ وہ لزومیہ کاذبہ کو بھی شامل ہو جائے، چنانچہ اس کی تعریف یوں کی جائے کہ "لزومیہ: وہ ہے جس میں ایک قضیہ کے صدق کا حکم دوسرے قضیہ کی تقدیر پر لگایا جائے ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے جو اسے واجب کرے" اب یہ تعریف لزومیہ کاذبہ کو بھی شامل ہے کیونکہ علاقہ کی وجہ سے جو حکم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واقع کے مطابق ہوگا یا نہ ہوگا، اگر واقع کے مطابق ہو تو وہ لزومیہ صادقہ ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود اور اگر حکم واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) قضیہ میں واقع میں اتصال کا کوئی حکم ہی نہ ہو جیسے لیس البتۃ کلما کانت الشمس طالعۃ فکان اللیل موجودا، اس میں طلوع شمس اور وجود لیل میں نفس الامر میں کوئی اتصال نہیں (۲) اتصال کا حکم ثابت تو ہو لیکن کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں جیسے لیس البتۃ کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق، اس میں اگر چہ انسان کے ناطق اور حمار کے ناہق ہونے کے درمیان اتصال ہے، لیکن یہ اتفاقی ہے کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ انسان کا ناطق ہونا حمار کے ناہق ہونے کے لیے علت نہیں ہے۔

(۲) متصلہ اتفاقیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو، کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں جو یہ واجب کرے، بلکہ دونوں جزء محض اتفاقا جمع ہو گئے ہوں جسے ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق کیونکہ انسان کے بولنے اور گدھے کے ہینگنے کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے، اس لیے کہ انسان کا بولنا گدھے کے ہینگنے کے لیے نہ تو علت ہے اور نہ اس کے لیے لازم ہے بلکہ یہ دونوں اتفاقا جمع ہو گئے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی ذکر کردہ اتفاقیہ کی تعریف بظاہر اتفاقیہ کاذبہ کو شامل نہیں اس لیے بہتر یہ ہے کہ تعریف میں لفظ "بحکم،، کا اضافہ کیا جائے اور تعریف یوں کی جائے کہ اتفاقیہ: "وہ ہے جس میں تالی کے صدق کا حکم مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہو، کسی علاقہ کی وجہ سے نہیں بلکہ دونوں جزء محض اتفاقا جمع ہو گئے ہوں،، تا کہ یہ

تعریف اتفاقیہ کاذبہ کو بھی شامل ہو جائے، کیونکہ اتفاقیہ میں بغیر علاقہ کے جو صدق تالی کا حکم ہوتا ہے اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) وہ کبھی واقع کے مطابق ہوتا ہے بایں طور کہ اس میں تالی صادق ہوتی ہے اور کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا، یہ اتفاقیہ صادقہ کی صورت ہے۔

(۲) اور کبھی حکم واقع کے مطابق نہیں ہوتا بایں طور کہ مقدم کے صدق کی تقدیر پر تالی صادق نہیں ہوتی۔

(۳) یا حکم تو واقع کے مطابق نہیں ہوتا لیکن تالی صادق ہوتی ہے، اور علاقہ بھی پایا جاتا ہے، یہ دونوں اتفاقیہ کاذبہ کی صورتیں ہیں۔

اتفاقیہ کی گذشتہ دونوں تعریفوں میں مقدم اور تالی دونوں کے صدق کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی کو ''اتفاقیہ خاصہ'' کہتے ہیں، اس میں دونوں کا صادق ہونا ضروری ہوتا ہے، اتفاقیہ کی تیسری تعریف بھی کی گئی ہے وہ اس طرح کہ اتفاقیہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں تالی کا صدق مقدم کی تقدیر پر ہو، مقدم خواہ صادق ہو یا کاذب، لیکن تالی بہر حال صادق ہو، بغیر کسی علاقہ کے، اس کو اتفاقیہ عامہ کہتے ہیں، کیونکہ اس کی ترکیب اس صورت میں بھی ہو سکتی ہے جب کہ مقدم اور تالی دونوں صادق ہوں، اور اس صورت میں بھی جبکہ مقدم محال و کاذب ہو اور تالی صادق ہو، گویا اتفاقیہ خاصہ اور اتفاقیہ عامہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اتفاقیہ خاصہ اخص ہے اور اتفاقیہ عامہ اعم ہے کیونکہ جب مقدم و تالی دونوں صادق ہوں گے تو تالی بھی صادق ہوگی لہذا جہاں اتفاقیہ خاصہ صادق ہوگا وہاں اتفاقیہ عامہ بھی صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس لازم نہیں۔

فائدہ: لزومیہ اور اتفاقیہ میں فرق یہ ہے کہ لزومیہ میں علاقہ ملحوظ ہوتا ہے اور اتفاقیہ میں علاقہ ملحوظ نہیں ہوتا۔

منفصلہ کی اقسام

قضیہ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **منفصلہ حقیقیہ:** یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس کے جزئین کے درمیان صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات کا حکم ہو یعنی نہ تو دونوں جمع ہو سکیں، اور نہ دونوں مرتفع ہو سکیں بلکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہو جیسے اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا، یہاں ایسا نہیں ہو سکتا کہ ''ایک'' ہی عدد جفت بھی ہو اور طاق بھی ہو، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ عدد جفت بھی نہ ہو اور طاق بھی نہ ہو بلکہ کسی ایک کا ہونا ضروری ہے کہ وہ جفت ہوگا یا طاق ہوگا۔

(۲) **منفصلہ مانعۃ الجمع:** یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس کے جزئین کے درمیان صرف صدق کے لحاظ سے منافات کا حکم ہو یعنی دونوں کا اجتماع نہ ہو سکتا ہو لیکن کذب میں کوئی منافات نہ ہو یعنی دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہو جیسے اما ان یکون ھذا الشی حجرا او شجرا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز درخت اور پتھر دونوں ہو، ہاں یہ ممکن ہے کہ وہ شی نہ

درخت ہواور نہ پتھر بلکہ قلم، کتاب......ہو۔

(۳) منفصلہ مانعۃ الخلو: یہ وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس کے جزئین کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات کا حکم ہو یعنی دونوں مرتفع تو ہو سکتے ہیں لیکن جمع نہیں ہو سکتے جیسے اما ان یکون زید فی البحر واما ان لایغرق، اس میں دونوں جزؤں کا ارتفاع نہیں ہو سکتا کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ زید دریا میں ہو اور نہ ڈوبے مثلاً وہ تیرا کی جانتا ہو۔

وجہ تسمیہ

حقیقیہ کو حقیقیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے جزئین میں مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کے مقابلے میں زیادہ تنافی پائی جاتی ہے، کیونکہ مانعۃ الجمع میں صرف صدق کے لحاظ سے منافات ہوتی ہے، اور مانعۃ الخلو میں صرف کذب کے لحاظ سے تنافی ہوتی ہے، جبکہ حقیقیہ میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے تنافی ہوتی ہے تو گویا اصل انفصال کا مفہوم اور اس کی حقیقت اسی قضیہ میں ہے، اس لیے اس کو ''حقیقیہ،، کہتے ہیں۔

اور مانعۃ الجمع کے دونوں جزء ایک ہی جگہ صادق اور جمع نہیں ہو سکتے گویا اس میں جزئین کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کو مانعۃ الجمع کہتے ہیں، اور مانعۃ الخلو کے دو جزء جمع تو ہو سکتے ہیں لیکن دونوں خالی اور مرتفع نہیں ہو سکتے، تو چونکہ اس میں خلاء ممنوع ہے، اس سے اس کو مانعۃ الخلو کہتے ہیں۔

مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کا دوسرا معنیٰ

مانعۃ الجمع کا دوسرا معنیٰ: یہ وہ قضیہ ہے جس میں صادق ہونے کے اعتبار سے منافات ہو خواہ کذب میں منافات ہو یا نہ ہو، اس تعریف میں لفظ ''فقط،، کی قید ختم کر دی گئی ہے، اب اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ مانعۃ الجمع کے جزئین جمع نہیں ہو سکتے، دونوں مرتفع ہوں یا نہ ہوں، اس میں عموم ہے۔

مانعۃ الخلو کا دوسرا معنیٰ: یہ وہ قضیہ ہے جس میں منافات فی الکذب کا حکم ہو خواہ صدق میں منافات ہو یا نہ ہو۔

نسبتیں

مانعۃ الجمع کے دونوں معنوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، پہلا معنیٰ اخص ہے، اور دوسرا معنیٰ اعم ہے، کیونکہ معنیٰ اول میں صرف تنافی فی الصدق کا حکم ہوتا ہے، کذب میں کوئی منافات نہیں ہوتی، بلکہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں، جبکہ معنیٰ ثانی میں تنافی فی الصدق کا حکم ہوتا ہے، خواہ کذب میں منافات ہو یا نہ ہو، لہذا جہاں معنیٰ اول صادق ہوگا وہاں معنیٰ ثانی بھی ضرور صادق ہوگا، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں ہے۔

مانعۃ الجمع بالمعنی الثانی اور حقیقیہ کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، حقیقیہ اخص ہے اور یہ اعم ہے، کیونکہ حقیقیہ میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے تنافی ہوتی ہے، جبکہ اس کے معنی ثانی میں کذب سے قطع نظر ہے خواہ اس میں منافات ہو یا نہ ہو، اس اعتبار سے اس میں عموم پیدا ہوگیا، اور مانعۃ الجمع بالمعنی الاول اور حقیقیہ میں تباین ہے۔

اور مانعۃ الخلو کے دونوں معنی کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، معنی اول اخص ہے اور ثانی اعم ہے، کیونکہ معنی اول میں صرف تنافی فی الکذب کا حکم ہوتا ہے، صدق میں نہیں، جبکہ معنی ثانی میں مطلقاً کذب میں منافات ہوتی ہے خواہ منافات فی الصدق پایا نہ ہو، تو اس میں عموم ہوگیا لہذا جہاں معنی اول صادق ہوگا وہاں معنی ثانی بھی ضرور صادق ہوگا لیکن اس کا عکس ضروری نہیں ہے۔

مانعۃ الخلو بالمعنی الثانی اور حقیقیہ کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، حقیقیہ اخص ہے اور یہ اعم ہے، کیونکہ حقیقیہ میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات ہوتی ہے، اور اس کے معنی ثانی میں کذب میں تو منافات ہے لیکن صدق میں دونوں احتمال ہیں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ تنافی ہو اور ایسا بھی کہ تنافی نہ ہو، تو اس میں عموم ہوگیا لہذا جہاں حقیقیہ صادق ہوگا وہاں معنی ثانی بھی صادق ہوگا لیکن جہاں معنی ثانی ہو وہاں حقیقیہ کا صدق ضروری نہیں۔

''بحث شریف،،

شارح کے قول ''وهوان المراد بالمنافات فی الجمع، میں منافات سے مراد وہ منافات ہے جو مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم میں معتبر ہے اور بعض افاضل کی بحث ''ربما یقال مانعۃ الجمع،، سے متعلق ہے، چنانچہ ههنا سے اسی طرف اشارہ ہے، پھر یہ بحث چونکہ ایک غلط فہمی پر مبنی ہے، اس لیے شارح نے استہزاء کے طور پر اسے ''شریف،، کہا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ خود فاضل مذکور نے ''ههنا بحث شریف،، کہا ہو، اور شارح اس کو بطریق حکایت کہہ رہے ہوں، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ منفصلہ مانعۃ الجمع میں منافات سے مراد یہ ہے کہ دونوں ذات واحد پر صادق اور محمول نہ ہوں، یہ مراد نہیں کہ دونوں نفس الامر میں موجود اور مجتمع نہ ہوں بلکہ نفس الامر میں وجود اً دونوں مجتمع ہوسکتے ہیں، اس لیے کہ اگر عدم اجتماع فی الوجود مراد ہو تو پھر واحد اور کثیر میں مانعۃ الجمع نہ ہوگا، کیونکہ واحد کثیر کا جزء ہے اور شی کا جزء شی کے ساتھ وجود میں جمع ہوتا ہے، حالانکہ شیخ نے واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع ہونے کی تصریح کی ہے، لہذا اس سے منافات فی الصدق مراد ہے نہ کہ عدم اجتماع فی الوجود۔

پھر فاضل مذکور کہتے ہیں کہ...... فی ہذا نظر کہ مجھے اس میں نظر ہے، اس ہذا کا مشار الیہ ''عدم اجتماع فی الصدق،، ہے جیسا کہ شارح کا قول ''وهولیس الانظر افیما ارادہ من عبارۃ القوم اس کا تقاضا کرتا ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ نظر مانص علیہ الشیخ میں ہو جیسا کہ شارح کا قول فان جزء الشی من لوازمہ اس پر دلالت کر رہا ہے، بہر حال

فاضل مذکور کہتے ہیں کہ میرے نزدیک مانعۃ الجمع میں منافات سے ''عدم اجتماع فی الصدق،، مراد لینے کی صورت میں نظر ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آرہا ہے کہ لازم وملزوم کے درمیان مانعۃ الجمع جائز ہو، اس لیے کہ جب شیخ نے واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع کی تصریح کی ہے، اور واحد کثیر کا جزء ہوتا ہے، اور شی کا جزء اس شی کے لوازم میں سے ہوتا ہے، تو گویا اس سے یہ لازم آیا کہ جس طرح واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع ہے، اسی طرح لازم وملزوم کے درمیان بھی مانعۃ الجمع ہے، حالانکہ سب مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ لازم وملزوم کے درمیان نہ تو مانعۃ الجمع ہے، اور نہ مانعۃ الخلو ہے، اس لیے کہ ملزوم کا تحقق لازم کے تحقق کو مستلزم ہوتا ہے، اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے، پھر فاضل مذکور نے اللہ تعالی سے امید ظاہر کی ہے کہ وہ مجھے اس کا جواب الہام کردیں گے۔

لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ نظر غلط فہمی پر مبنی ہے، فاضل مذکور نے قوم کی عبارت سے جو مانعۃ الجمع میں منافات سے ''عدم اجتماع فی الصدق،، سمجھا اور مراد لیا ہے، یہ غلط ہے، کیونکہ مانعۃ الجمع منفصلہ کی ایک قسم ہے، اور انفصال دو قضیوں کے درمیان ہی معتبر ہوتا ہے، لہذا منفصلہ مانعۃ الجمع بھی دو قضیوں کے درمیان ہوگا، اب اگر مانعۃ الجمع میں منافات فی الجمع سے ''عدم اجتماع فی الصدق،، مراد ہو یعنی یہ مراد لیا جائے کہ دو قضیے ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے، تو اس سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں:

(۱) اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر دو قضیوں کے درمیان مانعۃ الجمع ہو، کیونکہ جس پر ایک قضیہ صادق ہو، اس پر دوسرے قضیہ کا صدق محال ہے۔

(۲) نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ کسی بھی دو قضیوں کے درمیان مانعۃ الخلو نہ پایا جائے، کیونکہ فاضل مذکور نے ''صدق میں جمع نہ ہونا، مراد لیا ہے کذب میں دونوں کا جمع نہ ہونا،، مراد نہیں لیا، مانعۃ الخلو میں یہ ضرور ہوسکتا ہے کہ دونوں قضیے اشیاء میں سے کسی شی پر کاذب یعنی مرتفع ہو جائیں جیسے اما ان یکون زید فی البحر واما ان لا یغرق، یہ دونوں خالد فی المسجد پر کاذب ہیں، یا انکا مفہوم کم از کم مفردات میں سے کسی مفرد پر کاذب یعنی صادق نہ ہو، جیسے مذکورہ قضیہ کا مفہوم صرف ''آصف،، پر کاذب ہے۔

تو چونکہ مانعۃ الجمع میں منافات سے ''منافات فی الصدق،، مراد لینے سے یہ دو خرابیاں لازم آتی ہیں، اس لیے اس سے عدم اجتماع فی الوجود یعنی وجود میں جمع نہ ہونا مراد ہے، قوم کی عبارت سے یہی مفہوم ہوتا ہے، منافات فی الصدق مراد نہیں ہے، جیسا کہ فاضل نے سمجھا ہے۔

اور شیخ نے جو یہ کہا کہ واحد اور کثیر کے درمیان مانعۃ الجمع ہے، اس سے شیخ کی مراد واحد اور کثیر کا مفہوم نہیں ہے، بلکہ اما یکون ہذا واحدا واما ان یکون ھذا کثیرا مراد ہے، چنانچہ ان دونوں قضیوں میں مانعۃ الجمع ہے، یہ ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے، بہر حال اس بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فاضل مذکور کا اشکال غلط فہمی اور قلت تدبر کا نتیجہ ہے۔

قال: وکلُّ واحدةٍ من هذهِ الثلاثةِ اما عِنادِيَّةٌ وهي التي تكونُ التَّنا فِي فِيها لذاتَي

الجزئين كما في الامثلةِ المذكورةِ وإمّااتفاقيةٌ وهي التي يكونُ التّنا في فيها بمجرَّدِالا تفاقِ كقولنا للاسودِ اللاكاتب اِمّا أن يكونَ هذااسود كاتبًا حقيقية أولا اسودَ أو كاتبًا مانعةُ الجمعِ أواَسوَدَأولا كاتبًا مانعةُ الخلو

اوران تین میں سے ہرایک عنادیہ ہے یہ وہ ہے جس میں ذات جزئین کی وجہ سے تنافی ہو جیسے مذکورہ مثالوں میں ہے، اور یا اتفاقیہ ہے، یہ وہ ہے جس میں تنافی محض اتفاق کی وجہ سے ہو، جیسے کسی اسود لاکاتب کے بارے میں کہا جائے اماان یکون ھذا اسوداو کاتبا، حقیقیہ میں، اور لااسوداو کاتبا مانعۃ الجمع میں، اوراسوداولا کاتبا مانعۃ الخلو میں۔

اقول: كُلُّ و احدٍ من المنفصلاتِ الثلثِ اما عناديةٌ أوْ اتفاقيةٌ كما أنَّ المتصلةَ إمَّا لزوميةٌ او اتفاقيةٌ فنسبةُ العنادِو الاتفاقِ إلى المنفصلاتِ كنسبةِ اللزومِ والاتفاقِ إلى المتَّصِلاتِ اَمَّا اَلعنـاديَّةُ فهي التي يكونُ الحكمُ فيها بالتنا فِي لذاتَي الجزئين اى حُكِمَ فيها بانَّ مفهومَ احدِ هما مُنافٍ للاخر مع قطعِ النَّظَرِ عن الواقعِ كما بين الزوجِ والفردِ والشَّجَرِو الحجرِو كونِ زيدٍ في البحرِوأن لّا يغرقَ واَمَّا الاتفاقيةُ فهي التي يُحْكَمُ فيها بالتَّنَا فِيْ لا لذاتَي الجزئينِ بل بمجرَّدِ الاتفاقِ اى بمجردِ اَنْ يَتَّفِقَ في الواقعِ ان يكونَ بينهما منافاةٌ وإن لم يقتضِ مفهومُ احدِهما أن يكونَ منا فياً للاخر كقولنا للأسودِ اللَّاكاتِبِ إمَّا أن يكون هذااسودَاو كاتباً كانت حقيقيةً فانه لامنافاةَ بين مفهومَي الأسودِو الكاتبِ ولكن إتَّفقَ تحققُ السّوادِو انتفاءُ الكتابةِ فلَايصْدقان لانتفاءِ الكتابةِ ولا يَكْذِبَانِ لوجودِالسّوادِو لوقلنا إما أن يكونَ هذا لا اَسودَ أو كاتبًا كانت مانعةَ الجمع لانهما لا يَصْدُقَان ولكن يَكْذِبَانِ لانتفاءِ اللَّاسوَادِو الكتابةِ معًافي الواقعِ ولو قُلْنَا إمّا أن يكونَ هذااسودَ أو لا كاتباً كانت مانعةَ الخلولا نهما لا يكذبان ولكن يصدُقان لتحققِ السّوادِو اللَّاكتابةِ بِحَسْبِ الواقع

اقول: تینوں منفصلات میں سے ہرایک عنادیہ ہے یا اتفاقیہ، جیسے متصلہ لزومیہ ہے یا اتفاقیہ، تو عناد و اتفاق کی نسبت منفصلات کی طرف ایسی ہی ہے جیسے لزوم واتفاق کی نسبت متصلات کی طرف ہے، بہرحال عنادیہ یہ ہے کہ جس میں ذات جزئین کی وجہ سے تنافی کا حکم ہو یعنی اس میں اس بات کا حکم ہو کہ ایک مفہوم دوسرے کے منافی ہے، واقع سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے زوج وفرد، درخت اور پتھر، اور زید کے دریا میں ہونے اور نہ ڈوبنے میں ہے، اور اتفاقیہ وہ ہے جس میں ذات جزئین کی وجہ سے تنافی کا حکم نہیں بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہو یعنی محض اس وجہ سے کہ واقع میں ان کے درمیان منافات اتفاقی طور پر ہے، اگرچہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے منافی ہونے کا مقتضی نہیں ہے جیسے ہم

اسود لا کاتب کے بارے میں اما ان یکون ہذا اسود او کاتبا کہیں تو یہ اتفاقیہ حقیقیہ ہے، کیونکہ اسود اور کاتب کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ سیاہی اور کتابت کی نفی کا تحقق اتفاقی ہے، تو یہ دونوں انتفاء کتابت کی وجہ سے صادق نہیں ہو سکتے، اور وجود سواد کی وجہ سے کاذب بھی نہیں ہو سکتے، اور اگر یوں کہیں اما ان یکون ھذا لا اسود او کاتبا تو یہ مانعۃ الجمع ہے کیونکہ یہ صادق نہیں ہو سکتے، ہاں واقع میں لا اسود اور کتابت دونوں کے انتفاء کی وجہ سے کاذب ہو سکتے ہیں، اور اگر یہ کہیں اما ان یکون ھذا اسود او لا کاتبا تو مانعۃ الخلو ہوگا کیونکہ یہ کاذب نہیں ہو سکتے، ہاں واقع میں سواد اور لا کتابت کے تحقق کی وجہ سے صادق ہو سکتے ہیں۔

منفصلات ثلثہ کی اقسام

منفصلات ثلثہ حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو میں سے ہر ایک دو قسم پر ہے، عنادیہ اور اتفاقیہ، جس طرح کہ متصلہ کی دو قسمیں لزومیہ اور اتفاقیہ ہیں۔

(۱) عنادیہ: یہ وہ قضیہ منفصلہ شرطیہ ہے جس کے دو جزؤں میں ذاتا تنافی ہو یعنی اس میں اس بات کا حکم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے منافی ہے، نفس الامر اور واقع سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے زوج اور فرد میں ذاتی منافات ہے، اسی طرح شجر و حجر کے درمیان، اور زید کے دریا میں ہونے اور غرق نہ ہونے کے درمیان، اس کی تفصیلی بحث گذشتہ قال میں گذر چکی ہے، حقیقیہ عنادیہ، عنادیہ مانعۃ الجمع عنادیہ مانعۃ الخلو کی مثالیں بھی گذر چکی ہیں، اب اس قال میں صرف اتفاقیہ کا ذکر کیا ہے۔

(۲) اتفاقیہ: یہ وہ قضیہ منفصلہ شرطیہ ہے جس کے جزئین میں تنافی کا حکم ذاتا نہ ہو بلکہ محض اتفاقی طور پر اس میں منافات ہو یعنی واقع میں ان کے درمیان منافات محض اتفاقی ہوتی ہے، ذاتی نہیں ہوتی چنانچہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے منافی ہونے کا تقاضا نہیں کرتا، جیسے ہم جب اسود اور لا کاتب کو فرض کر کے یوں کہیں اما ان یکون ھذا اسود او لا کاتبا، تو یہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے، کیونکہ اسود اور لا کاتب کے مفہوم میں ذاتی طور پر کوئی منافات نہیں ہے دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے، لیکن ہم نے چونکہ ان میں منافات فرض کی ہے، تو اس لیے ان میں اب اتفاقی منافات ہے چنانچہ اب یہ دونوں صادق نہیں ہو سکتے، کیونکہ سواد اگر چہ متحقق ہے لیکن کتابت سلب ہے، اور نہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں اس لیے کتابت گو مسلوب ہے لیکن سواد تو متحقق ہے، تو لامحالہ ان دونوں میں سے کوئی ایک صادق ہوگا، یہی حقیقیہ کی حقیقت ہے، اور اگر ہم یوں کہیں اما ان یکون ھذا لا اسود او کاتبا تو یہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ ہے، کیونکہ یہ دونوں جمع تو نہیں ہو سکتے ہاں دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جبکہ نفس الامر اور واقع میں کتابت اور لا اسود ایک ساتھ کسی سے منتفی ہوں، اور اگر ہم یوں کہیں اما ان یکون ھذا اسود او لا کاتبا تو یہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ ہے کیونکہ یہ دونوں کاذب اور مرتفع تو نہیں ہو سکتے، ہاں دونوں صادق اور جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ سواد اور عدم کتابت واقع میں متحقق ہیں۔

قال: وسالبةُ كلِّ وَاحدةٍ من هذه القضايا الثمانِ هي التي تُرْفَعُ فيها ماحُكِمَ به في موجباتِها فسالبةُ اللزومِ تُسمّٰى سالبةً لزوميةً وسالبةُ العنادِ تُسمّٰى سالبةً عناديةً وسالبةُ الاتفاقِ تُسمى سالبةً اتفاقيةً

اوران آٹھ قضایا میں سے ہرایک کا سالبہ وہ ہے جس میں اس کا رفع ہو جس کا حکم ان کے موجبات میں کیا گیا ہے تو لزوم کے سالبہ کو سالبہ لزومیہ اور عناد کے سالبہ کو سالبہ عنادیہ، اور اتفاق کے سالبہ کو سالبہ اتفاقیہ کہا جاتا ہے۔

اقول: قد عَرَفْتَ ثمانيَ قضايا: متصلتانِ لزوميةٌ واتفاقيةٌ ومنفصلاتٌ ستٌ ثلاثٌ منها عنادياتٌ وثلاثٌ منها اتفاقياتٌ وهي كلُّها موجباتٌ لان تعاريفَها المذكورةَ لا تَنْطَبِقُ إلاعلى الموجباتِ فلا بُدَّ من تعريفِ سوالِبِها فسالبةُ كلٍّ منها هي التي يُرْفَعُ فيها ماحُكِمَ به في موجبتِها فلمّا كانت الموجبةُ اللزوميةُ ماحُكِمَ فيها بلزومِ التَّالِي للمقدَّمِ كانت السالبةُ اللزوميةُ سالبةَ اللُّزومِ أي ماحُكِمَ فيها بِسلبِ اللزومِ لا ماحُكِمَ فيها بلزومِ السلبِ فان التي حُكِمَ فيها بلزومِ السَّلْبِ موجبةٌ لزوميةٌ لا سالبةٌ مثلًا إذا قلنا ليس البتَّة إذا كانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ كانت سالبةً لان الحكمَ فيها بسلبِ لزومِ وجودِالليلِ لطلوعِ الشَّمْسِ وإذا قلنا إذاكانت الشمسُ طالعةً فليس الليلُ موجوداً كانت موجبةً لأن الحكمَ فيها بلزومِ سلبِ وجودِ الليل لطلوعِ الشمسِ ولما كانت الموجبةُ المتصلةُ الاتفاقيةُ ماحُكِمَ فيها بِمُوَافَقَةِ التَّالِي لِلْمُقَدَّمِ فِي الصِّدْقِ كانت السالبةُ الاتفاقيةُ سالبةَ الاتفاقِ اى ما حُكِمَ فيها بسلبِ موافقةِ التَّالِيْ لِلْمُقَدَّمِ فى الصدقِ لا ماحُكِمَ فيها بموافقة السلب فانها اتفاقيةٌ موجبةٌ فإذا قلنا ليس إذا كان الانسانُ ناطقاً فالحمارُ ناهقٌ كانت سالبةٌ اتفاقيةً لان الحكمَ فيها بسلبِ موافقة ناهقيةِ الحمارِ لناطقيةِ الانسانِ وإذا قلنا إذا كان الانسانُ ناطقًا فليس الحمارُ ناهقاً كانت موجبةً لان الحكمَ فيها بموافقةِ سلبِ ناهقيةِ الحمار لناطقيةِ الانسانِ وعلى هذا يكونُ السالبةُ العناديةُ سالبةَ العنادِ وهي ماحُكِمَ فيها برفعِ العنادِ إمّا رفعُ العنادِ الذى هو فِي الصِّدقِ والكذبِ معاً وهي السالبةُ العناديةُ الحقيقيةُ وأمّا رفعُ العنادِ الذى هو فى الصِّدْقِ وهي مانعةُ الجمعِ وأمّارَفْعُ العنادِ الذى هو فِي الكِذْبِ فهي مانعةُ الخُلوِلاماحُكِمَ فيها بعنادِ السَّلْبِ والسالبةُ الاتفاقيةُ ما يُحْكَمُ فيها بِسلبِ اتفاقِ المنافاةِ على أحدِالأنحاءِ لا ما يُحْكَمُ فيها باتفاقِ السَّلبِ۔

اقول: آپ آٹھ قضایا کو پہچان چکے ہیں دو متصلہ یعنی لزومیہ اور اتفاقیہ، اور چھ منفصلہ جن میں سے تین عنادیہ اور تین اتفاقیہ ہیں، اور یہ سب موجبہ ہیں، کیونکہ ان کی مذکورہ تعریفیں موجبات پر ہی منطبق ہوتی ہیں، تو ان کے سوالب کی تعریف بھی ضروری ہے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک کا سالبہ وہ ہے جس میں اس کا رفع ہو جس کا حکم اس کے موجبہ میں کیا گیا ہے، اب چونکہ موجبہ لزومیہ وہ ہے جس میں مقدم کے لیے تالی کے لزوم کا حکم ہو، تو سالبہ لزومیہ سالبہ لزوم ہوگا یعنی جس میں سلب لزوم کا حکم ہو نہ کہ وہ جس میں لزوم سلب کا حکم ہو، اس لیے کہ جس میں لزوم سلب کا حکم ہو وہ تو موجبہ لزومیہ ہے نہ کہ سالبہ، مثلاً جب ہم کہیں لیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ فالیل موجود تو یہ سالبہ ہوگا کیونکہ اس میں طلوع شمس کے لیے وجود لیل کے لزوم کے سلب کا حکم ہے، اور جب ہم کہیں اذا کانت الشمس طالعۃ فلیس اللیل موجودا تو یہ موجبہ ہوگا کیونکہ اس میں طلوع شمس کے لیے وجود لیل کے سلب کے لزوم کا حکم ہے، اور جب موجبہ متصلہ اتفاقیہ وہ ہے جس میں مقدم کے لیے تالی کی موافقت فی الصدق کا حکم ہو تو سالبہ اتفاقیہ سالبہ اتفاق ہوگا یعنی جس میں مقدم کے لیے تالی کی موافقت کے سلب کا حکم ہو نہ کہ وہ جس میں سلب کی موافقت کا حکم ہو کیونکہ وہ تو اتفاقیہ موجبہ ہے، پس جب ہم کہیں لیس البتۃ اذا کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق، تو یہ سالبہ اتفاقیہ ہوگا، کیونکہ اس میں انسان کی ناطقیت کے لیے گدھے کی ناہقیت کی موافقت کے سلب کا حکم ہے اور جب ہم کہیں اذا کان الانسان ناطقا فلیس الحمار ناہقا تو یہ موجبہ ہوگا، کیونکہ اس میں انسان کی ناطقیت کے لیے گدھے کی ناہقیت کے سلب کی موافقت کا حکم ہے، اور اسی قیاس پر سالبہ عنادیہ سالبہ عناد ہوگا، اور یہ وہ ہے جس میں رفع عناد کا حکم ہو خواہ اس عناد کا رفع ہو جو صدق اور کذب میں ہے، یہی سالبہ عنادیہ حقیقیہ ہے، یا اس عناد کا رفع ہو جو صرف صدق میں ہے، یہی سالبہ عنادیہ مانعۃ الجمع ہے، یا اس عناد کا رفع ہو جو صرف کذب میں ہے اور یہی سالبہ عنادیہ مانعۃ الخلو ہے نہ کہ وہ جس میں سلب کے عناد کا حکم ہو، اور سالبہ اتفاقیہ وہ ہوگا جس میں کسی ایک طریق پر منافات کے اتفاق کے سلب کا حکم ہو نہ کہ وہ جس میں سلب کے اتفاق کا حکم ہو۔

دو متصلہ اور چھ منفصلات کے سوالب

اس قال میں آٹھ قضایا کے سوالب ذکر کر رہے ہیں، وہ یہ ہیں: متصلہ لزومیہ، متصلہ اتفاقیہ، منفصلہ حقیقیہ عنادیہ، منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ، منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ، منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ، منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ اور منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ، گذشتہ صفحات میں ان کی جو تعریفیں ذکر کی گئی ہیں وہ صرف ان کے موجبات پر ہی منطبق ہوتی ہیں، سوالب پر نہیں، اب یہاں ان کے سوالب کی تعریفات ذکر کر رہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ ان سب کا سلب یہ ہے کہ ان کے موجبات میں جو حکم ہوتا ہے اسے سلب کر دیا جائے، چنانچہ متصلہ لزومیہ موجبہ میں مقدم کے لیے تالی کے لزوم کا حکم ہوتا ہے، تو لزومیہ سالبہ میں اس لزوم کا سلب ہوگا

یعنی اس میں لزوم کے سلب کا حکم ہوتا ہے، اس میں سلب کے لزوم کا حکم نہیں ہوتا، کیونکہ جب اس میں سلب کے لزوم کا حکم ہوتو وہ لزومیہ موجبہ ہوتا ہے، جیسے لیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود یہ لزومیہ سالبہ ہے کیونکہ اس میں تالی کے لزوم کا سلب یعنی سلب لزوم ہے کہ جب تک طلوع شمس ہوگا اس وقت تک وجود لیل لازم نہیں، تو چونکہ اس میں لزوم کی نفی کا حکم ہے، اس لیے یہ لزومیہ سالبہ ہے، اور اذا کانت الشمس طالعۃ فلیس اللیل موجودا یہ لزومیہ موجبہ ہے اس لیے کہ اس میں سلب کا لزوم ہے کہ جب تک طلوع شمس رہے گا اس وقت تک وجود لیل کا سلب ضروری ہے تو چونکہ اس میں سلب کے لزوم کا حکم ہوتا ہے اس لیے یہ لزومیہ سالبہ ہے، تو معلوم ہوا کہ ''سلب لزوم،، لزومیہ سالبہ ہے اور ''لزوم سلب،، لزومیہ موجبہ ہے۔

اور متصلہ اتفاقیہ موجبہ میں چونکہ مقدم کے لیے تالی کی موافقت کا حکم ہوتا ہے صرف صدق میں یعنی اتفاقا دونوں جمع ہو جاتے ہیں، ورنہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی اتصال نہیں، تو سالبہ اتفاقیہ میں اتفاق کا سلب ہوگا یعنی اس میں مقدم کے لیے تالی کی موافقت کے سلب کا حکم ہوگا صدق میں، اس میں سلب کی موافقت کا حکم نہیں ہوتا، کیونکہ جب اس میں سلب کی موافقت کا حکم ہوتو وہ اتفاقیہ موجبہ ہوتا ہے، جیسے لیس البتۃ اذا کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق، یہ اتفاقیہ سالبہ ہے، کیونکہ اس میں ''سلب موافقت،، کا حکم ہے کہ انسان کے ناطق ہونے کے لیے گدھے کے ہینگنے کی موافقت کے سلب کا حکم ہے اس لیے یہ سالبہ اتفاقیہ ہے، اور اذا کان الانسان ناطقا فلیس الحمار ناھقا، یہ موجبہ اتفاقیہ ہے، کیونکہ اس میں ''موافقت سلب،، کا حکم ہے کہ اس میں انسان کے ناطق ہونے کے لیے گدھے کا نہ ہینگنا ایک اتفاقی امر ہے، تو معلوم ہوا کہ سالبہ اتفاقیہ میں ''سلب موافقت،، (سلب اتفاق) ہوتا ہے، اور موجبہ اتفاقیہ میں ''موافقت سلب،، (اتفاق سلب) ہوتا ہے۔

سالبہ عنادیہ وہ ہوتا ہے جس میں رفع عناد کا حکم ہو، اب اگر عناد کا سلب صدق اور کذب دونوں میں ہوتو یہ سالبہ عنادیہ حقیقیہ ہے، جیسے لیس البتۃ العدد اما زوج واما فرد، اور اگر عناد کا رفع صرف صدق میں ہوتو یہ سالبہ عنادیہ مانعۃ الجمع ہے، جیسے لیس البتۃ ھذا الشی اما شجر او حجر، اور اگر عناد کا رفع صرف کذب میں ہوتو یہ سالبہ عنادیہ مانعۃ الخلو ہے، جیسے لیس البتۃ اما ان یکون زید فی البحر وان لا یغرق، ان تینوں قسموں میں عناد کا رفع اور اس کا سلب ہے، عناد الرفع اور سلب کا عناد نہیں ہے، کیونکہ یہ تو عنادیہ موجبہ ہے، نہ کہ سالبہ۔

اور منفصلہ سالبہ اتفاقیہ وہ ہوتا ہے جس میں اتفاقی منافات کے سلب کا حکم ہو یعنی سلب اتفاق، اتفاق سلب کا نہیں، کیونکہ یہ تو موجبہ اتفاقیہ ہے، پھر اگر یہ اتفاقی منافات کے سلب کا حکم صدق اور کذب دونوں میں ہوتو یہ سالبہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے، اور اگر یہ حکم صرف صدق میں ہوتو سالبہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ ہے، اور اگر یہ حکم صرف کذب میں ہوتو یہ سالبہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ ہے، چنانچہ شارح نے ان تین اقسام کی طرف ''علی احد الانحاء،، (کسی ایک طریق پر) سے اشارہ کیا ہے۔

قال: والمتصلۃُ الموجبۃُ تَصْدُقُ عن صادِقَینِ وعن کاذبینِ وعن مجھولَیِ الصدقِ

والكذب وعن مقدَّمٍ كاذبٍ وتالٍ صَادِقٍ دون عكسِهٖ لا متناعِ استلزامِ الصادقِ الكاذبَ وتَكْذِبُ عن جزئينِ كاذبينِ وعن مقدَّمٍ كاذبٍ و تالٍ صادقٍ وبالعكسِ وعن صادقين هذا إذا كانت لزوميةً وأمّا اذا كانت اتفاقيةً فكذبُها عن صادقينِ محالٌ

اور متصلہ موجبہ صادقین اور کاذبین سے، مجہول الصدق والکذب سے اور مقدم کاذب اور تالی صادق سے صادق ہوگا نہ کہ اس کا عکس، کیونکہ صادق کا کاذب کو مستلزم ہونا ممتنع ہے اور جزئین کاذبین، اور مقدم کاذب وتالی صادق سے کاذب ہوگا، اور اس کے برعکس، اور صادقین سے کاذب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب وہ لزومیہ ہو، اور اگر اتفاقیہ ہوتو اس کا صادقین سے کاذب ہونا محال ہے۔

اقول: صدقُ الشرطيةِ وكذبُها انما هو بمطابقةِ الحكمِ بالاتصالِ والانفصالِ لنفسِ الامرِ وعدمِها لا بصدقِ جزئيها وكذبِهما فان طابقَ الحكمُ فيها لنفسِ الامرِ فهَي صادقةٌ والافهي كاذبةٌ كيف كان جُزْءَ اها ثم إذا نَسَبْنَا جزئيها إلى نفسِ الامرِ حصلتْ اربعةُ اقسامٍ لانهما اما ان يكونا صادقينِ أو كاذبينِ أو يكون المقدمُ صادقًا والتَّالِيُ كاذبًا او بالعكس فلْنُبيِّنْ أنَّ كُلًّا من الشرطياتِ من أىِّ هذه الاقسامِ تَتَركَّبُ فالمتصلةُ الموجبةُ الصادقةُ تتركب عن صادقينِ كقولنا ان كان زيدٌ انسانًا فهو حيوانٌ وعن كاذبين كقولنا ان كان زيدٌ حجراً فهو جمادٌ وعن مجهولَي الصدقِ والكذبِ كقولنا إن كان زيدٌ يكتبُ فهو يتحركُ يدُه وعن مقدَّمٍ كاذبٍ و تالٍ صادقٍ كقولنا ان كان زيدٌ حماراً كان حيوانًا دون عكسِهٖ أى تَتَرَكَّبُ من مقدَّمٍ صادقٍ وتالٍ كاذبٍ لا متناعِ أن يستلزمَ الصادقُ الكاذبَ وإلا لَزِمَ كذبُ الصادقِ وصدقُ الكاذبِ أمَّا كذبُ الصادقِ فلان اللازمَ كاذبٌ و كذبُ اللازمِ يستلزم كذبَ الملزومِ وأمّا صدقُ الكاذِبِ فلان الملزومَ فيها صادقٌ وصِدْقُ الملزومِ مستلزمٌ لِصِدْقِ اللّازمِ لا يقال إذا صَحَّ تركيبُ المتصلةِ من مُقَدَّمٍ كاذبٍ وتالٍ صادقٍ وعندهم أنَّ كُلَّ متصلةٍ موجبةٍ تنعكسُ موجبةً جزئيةً فقد صَحَّ تركيبُها من مقدَّمٍ صادقٍ و تالٍ كاذبٍ لانا نقولُ ذلك فِي الكليةِ لا في الجزئيةِ فان قُلْتَ لما اعْتُبِرَ فِيْ جزئَي المتصلةِ الجهلُ بالصدقِ والكذبِ زادالاقسامُ على الاربعةِ فنقول تلك الاقسامُ عند نسبتِها إلى نفسِ الامرِ وهي داخلةٌ فيها والموجبةُ الكاذبةُ تتركَّبُ عن الاقسامِ الاربعةِ لان الحكم باللزوم بين المقدم والتالى اذا لم يكن مطابقا للواقع جاز ان يكون كاذبينِ كقولنا إن كان الخلاءُ موجودًا كان العَالَمُ قديمًا وأن يكونَ المقدمُ كاذبًا والتَّالِيُ صادقًا كقولنا إن كان الخلاءُ موجوداً فالانسانُ ناطقٌ

وبـالـعكس كقولنا ان كان الانسانُ ناطقاً فالخلاءُ موجودٌ وأنْ يكونا صادقينِ كقولنا ان كـان الشـمـسُ طـالعةً فزيدٌ انسانٌ هذا إذا كانت المتصلةُ لزوميةً واما اذا كانت اتـفـاقيةً فـكـذبُها عـن صـادقيـن محالٌ لانه إذا صَدَقَ الطَّرَفَانِ وافَقَ احدُهما الاخرَ بـالـضـرورةِ فِي الصدقِ كقولنا ان كان الانسانُ ناطقًا فالحمارُنا هقٌ فهي تصدقُ عن صـادقينِ وتكذبُ عن الاقسامِ الثلثةِ الباقيةِ لأنَّ طرفيها إن كانا كاذبينِ أو كان التَّالي كـاذبـاً والـمـقـدمُ صـادقًا فكَذبُها ظاهرٌ لأن الكاذب لا يوافقُ شيئا وإن كان المقدمُ كـاذبـاً والتَّـالِـي صادقاً فكذلك لاعتبارِ صدقِ الطرفينِ فيها واما إذاا كتفينا بمجرَّدِ صِـدْقِ التـالي يكونُ صِدْقُهَا عن صادقينِ وعن مقدمٍ كاذبٍ وتالٍ صادقٍ وكذبُها عن الـقسمينِ الباقيينِ وههنا بحثٌ شريفٌ وهو أن الاتفاقيةَ لا يَكْفِي فيها صدقُ الطرفينِ أو صـدقُ التَّـالـي بـل لا بُدَّ مع ذلك مِنْ عدمِ العلاقةِ فيجوز كذبُها عن صادقين اذا كان بينهما علاقةٌ يقتضي المُلازَمَةَ بَيْنَهُمَا۔

اقول: شرطیہ کا صادق وکاذب ہونا وہ اتصال وانفصال کے حکم کا نفس الامر کے مطابق ہونے یا نہ ہونے سے ہوتا ہے، نہ کہ اس کے جزئین کے صادق وکاذب ہونے سے، پس اگر حکم نفس الامر کے مطابق ہو تو شرطیہ صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا اس کے جزئین کیسے بھی ہوں، پھر جب ہم اس کے جزئین کی نسبت نفس الامر کی طرف کریں تو چار قسمیں حاصل ہوتی ہیں، کیونکہ وہ دونوں جزء صادق ہوں گے یا کاذب، یا مقدم صادق ہوگا اور تالی کاذب، یا برعکس، تو ہمیں یہ بیان کرنا ہے کہ شرطیات میں سے ہر ایک ان اقسام میں سے کس کس سے مرکب ہوتا ہے، چنانچہ متصلہ موجبہ صادقہ طرفین صادقین سے مرکب ہوتا ہے، جیسے ان کان زید انساناً موحیوان اور کاذبین سے جیسے ان کـان زيد حجرا فهو جماد اور مجہول صدق اور کذب سے جیسے ان كان زيد يكتب فهو متحرك يده ،اور مقدم کاذب اور تالی صادق سے جیسے ان کان زید حمارا کان حیوانا نہ کہ اس کے عکس سے یعنی مقدم صادق اور تالی کاذب سے مرکب نہیں ہوتا، کیونکہ صادق کا کاذب کو مستلزم ہونا ممتنع ہے ورنہ صادق کا کاذب ہونا اور کاذب کا صادق ہونا لازم آئے گا، صادق کا کاذب ہونا تو اس لیے لازم آئے گا کہ لازم کاذب ہے اور لازم کا کذب ملزوم کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے، اور کاذب کا صادق ہونا اس لیے لازم آئے گا کہ اس میں ملزوم صادق ہے اور ملزوم کا صدق لازم کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ جب متصلہ کی ترکیب مقدم کاذب اور تالی صادق سے صحیح ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر متصلہ موجبہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، لہٰذا اس کی ترکیب مقدم صادق اور تالی کاذب سے بھی صحیح ہوگی؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ صحیح نہ ہونے کا دعویٰ قضیہ کلیہ سے متعلق ہے نہ کہ جزئیہ سے، اگر آپ یہ کہیں کہ

جب متصلہ کے دونوں جزؤں میں مجہول الصدق والکذب ہونے کا اعتبار کرلیا گیا تو اقسام چار سے زائد ہوگئیں؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ اقسام نفس الامر کے لحاظ سے ہیں، اور مذکورہ صورت انہیں میں داخل ہے۔

اور موجبہ کاذبہ چار اقسام سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ جب مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کا حکم واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ جائز ہے کہ وہ دونوں کاذب ہوں جیسے ان کان الخلاء موجودا کان العالم قدیما، اور یہ کہ مقدم کاذب اور تالی صادق ہو جیسے ان کان الخلاء موجودا فالانسان ناطق، اور یہ کہ اس کا عکس ہو جیسے ان کان الانسان ناطقا فالخلاء موجود اور یہ کہ دونوں صادق ہوں، جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فزید انسان، یہ اس وقت ہے جب متصلہ لزومیہ ہو، اور اگر متصلہ اتفاقیہ ہو تو اس کا صادقین سے کاذب ہونا محال ہے، اس لیے کہ جب طرفین صادق ہیں تو یقیناً ایک دوسرے کے ساتھ صدق میں موافق ہوں گے جیسے ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناھق، تو اتفاقیہ صادقین سے صادق اور باقی تینوں اقسام سے کاذب ہوتا ہے، اس لیے کہ جب اس کی طرفین کاذب ہوں یا تالی کاذب اور مقدم صادق ہو تو اس کا کاذب ہونا تو ظاہر ہے، کیونکہ کاذب کسی چیز کے موافق نہیں ہوتا، اور اگر مقدم کاذب اور تالی صادق ہو تب بھی ایسا ہی ہے، اس لیے کہ اتفاقیہ میں طرفین کے صدق کا اعتبار ہے، اور اگر ہم اتفاقیہ کی تعریف میں صرف صدق تالی پر اکتفا کریں تو اس کا صادقین اور مقدم کاذب و تالی صادق سے صادق ہونا لازم آئے گا، اور اس کا کاذب ہونا باقی دو قسموں سے ہوگا، اور یہاں ایک عمدہ بحث ہے، اور وہ یہ کہ اتفاقیہ میں طرفین کا صدق یا صدق تالی کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ علاقہ کا نہ پایا جانا بھی ضروری ہے، تو اس کا صادقین سے کاذب ہونا ممکن ہے جبکہ طرفین کے درمیان کوئی ایسا علاقہ ہو، جو ان دونوں کے درمیان ملازمت کو چاہتا ہو۔

شرطیہ کے صدق وکذب کا معیار

اس قال میں دراصل ان بعض متقدمین مناطقہ پر رد کرنا مقصود ہے جن کا نظریہ یہ تھا کہ شرطیہ کے طرفین اگر صادق ہوں تو وہ قضیہ صادق ہوتا ہے، اور اگر اس کی طرفین کاذب ہوں تو شرطیہ کاذبہ ہوتا ہے، حکم واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، چنانچہ ماتن وشارح فرماتے ہیں کہ شرطیہ کے صادق اور کاذب ہونے کا معیار یہ ہے کہ اگر اس میں اتصال یا انفصال کا حکم نفس الامر کے مطابق ہو تو وہ سچا ہے، اور اگر وہ نفس الامر کے مطابق نہیں ہے تو وہ قضیہ کاذب ہے، اس کے جزئین اور طرفین کاذب ہوں یا صادق اس سے کوئی سروکار نہیں، یہ صدق وکذب کا معیار نہیں ہے، بس اصل حکم ہے اگر اتصال یا انفصال کا حکم واقع کے مطابق ہو تو وہ شرطیہ صادقہ ہے ورنہ کاذبہ، اس کے طرفین جیسے بھی ہوں، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہم شرطیہ کے جزئین کو نفس الامر کی طرف منسوب کریں تو ہمیں چار اقسام حاصل ہوتی ہیں، کیونکہ مقدم وتالی دونوں صادق ہوں گے یا دونوں کاذب ہوں گے یا مقدم صادق اور تالی کاذب ہوگی یا اس کے برعکس کہ مقدم کاذب اور تالی صادق ہوگی۔

متصلہ لزومیہ موجبہ کے صدق وکذب کی صورتیں

قضیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ''صادقہ،، کے مرکب ہونے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) یہ صادقین سے مرکب ہو یعنی مقدم اور تالی دونوں ہی صادق ہوں جیسے ان کان زید انسانا فھو حیوان، اس قضیہ کے دونوں جزء صادق ہیں کیونکہ جب زید انسان ہوگا تو لامحالہ وہ حیوان بھی ہوگا۔

(۲) یہ کاذبین سے مرکب ہو یعنی مقدم وتالی دونوں ہی کاذب ہوں، جیسے ان کا زید حجرا فھو جماد، یہ بھی صادق ہے کیونکہ جب ہم نے نفس الامر میں زید کو پتھر تسلیم کرلیا تو وہ جماد بھی ہوگا۔

(۳) ایسے مقدم وتالی سے مرکب ہو جو صدق وکذب کے اعتبار سے مجہول ہوں جیسے ان کان زید یکتب فھو یحرك یدہ ،زید نفس الامر میں کاتب اور متحرک الید ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں جہالت ہے، تاہم لکھائی اور ہاتھ کی حرکت میں لزوم بہر حال ہے۔

(۴) مقدم کاذب اور تالی صادق سے مرکب ہو جیسے ان کان زید حمارا کان حیوانا، اس میں زید کا حمار ہونا کاذب ہے اور حیوان ہونا صادق ہے، اور حیوانیت وحماریت میں لزوم ہے، اس چوتھی قسم کے برعکس ممتنع ہے، یعنی مقدم صادق ہو اور تالی کاذب ہو کیونکہ اس صورت میں صادق یعنی مقدم کا تالی یعنی کاذب کو مستلزم ہونا لازم آرہا ہے، جو کہ ممتنع اور محال ہے، اس لیے کہ اگر اسے تسلیم کرلیا جائے تو صادق کا کاذب ہونا اور کاذب کا صادق ہونا لازم آتا ہے، چنانچہ صادق کا کاذب ہونا،، اس طرح لازم آتا ہے کہ تالی مقدم کو لازم ہے، اور مقدم ملزوم ہے، اور اس صورت میں مقدم صادق اور تالی کاذب ہے، جو کہ لازم ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ لازم کا کذب ملزوم کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی تالی کا کذب مقدم کے کذب کو مستلزم ہوگا، اور'' کاذب کا صادق ہونا،، اس طرح لازم آتا ہے کہ یہاں مقدم صادق ہے جو کہ ملزوم ہے، اور تالی کاذب ہے جو کہ لازم ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ ملزوم کا صدق لازم کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے، لہذا اس صورت میں تالی کا بھی صادق ہونا لازم آگیا، جب کہ نفس الامر میں وہ کاذب ہے، تو حاصل یہ ہے کہ متصلہ لزومیہ موجبہ کے صدق کی صرف چار اقسام ہیں، یہ پانچویں صورت ممتنع ہے کیونکہ اس میں صادق کا کاذب اور کاذب کا صادق ہونا لازم آتا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ چوتھی قسم جس میں مقدم کاذب اور تالی صادق ہوتی ہے، آپ نے کہا کہ وہ متصلہ موجبہ کے صدق کی صورت ہے، اور دون عکسہ والی صورت جس میں مقدم صادق اور تالی کاذب ہوتی ہے، آپ نے کہا کہ یہ ممتنع اور ناممکن ہے، جب کہ مناطقہ کے ہاں قضیہ کو عکس لازم ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی عکس جاری ہوگا، اور یہ بھی ہے کہ متصلہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، اور یہاں جو چوتھی قسم ہے، وہ موجبہ کلیہ ہے، جس میں متصلہ کی ترکیب مقدم کاذب اور تالی صادق سے ہوتی ہے، تو اس کا عکس ہوگا کہ بعض مقدم صادق اور تالی کاذب ہو، تو جب چوتھی قسم متصلہ لزومیہ موجبہ کے صادق ہونے کی درست ہے تو جو اس کا عکس ہے یعنی جس میں مقدم صادق اور تالی کاذب ہوتی ہے،

اس کو بھی درست ہونا چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو ہم نے کہا کہ متصلہ لزومیہ موجبہ کی ترکیب مقدم صادق اور تالی کاذب سے نہیں ہوسکتی، یہ علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق کلیہ سے ہے یعنی متصلہ کلیہ کی ترکیب مقدم صادق اور تالی کاذب سے نہیں ہوسکتی، جزئیہ میں یہ بات نہیں، کیونکہ متصلہ لزومیہ موجبہ جزئیہ میں ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ مقدم صادق اور تالی کاذب سے مرکب ہو، اور اعتراض میں جو ثابت کیا گیا ہے، وہ جزئیہ ہے لہذا ان دونوں میں کوئی منافات نہیں جیسے کلما کان زید حمارا کان حیوانا یہ متصلہ موجبہ کلیہ ہے اس کا عکس موجبہ جزئیہ قد یکون اذا کان زید حیوانا کان حمارا، صادق ہے لیکن متصلہ کلیہ صادق نہیں کیونکہ زید اصلاتو حمار نہیں ہے۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے متصلہ لزومیہ موجبہ کے صدق کی صرف چار اقسام بیان کی ہیں، حالانکہ یہاں تو اقسام مزید بھی نکل سکتی ہیں، کیونکہ اس میں جو تیسری قسم ہے کہ جس میں متصلہ کے دونوں جزؤں میں صدق وکذب کے لحاظ سے جہالت ہوتی ہے، اس میں کئی احتمالی صورتیں اور بھی نکل سکتی ہیں، مثلاً ایسا ہو کہ مقدم میں صدق کے اعتبار سے جہالت ہو لیکن کذب کے اعتبار سے نہ ہو، اسی طرح تالی میں، یا مقدم میں کذب کے لحاظ سے جہالت ہو، صدق میں جہالت نہ ہو اسی طرح تالی میں...... جب مزید اقسام بھی نکل سکتی ہیں تو صرف چار کا کیوں ذکر کیا؟ یہ سوال قلت تدبر کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ وہ چار اقسام نفس الامر کے اعتبار سے ہیں جیسا کہ شارح کے الفاظ ثم اذا نسبنا جزئیھا الی نفس الامر سے یہی مفہوم ہوتا ہے، اور یہ تمام احتمالی صورتیں انہیں میں داخل ہیں، ان سے خارج نہیں ہیں۔

''متصلہ لزومیہ موجبہ کاذبہ،، چار اقسام سے مرکب ہوتا ہے، کیونکہ جب مقدم وتالی کے درمیان لزوم کا حکم واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہوتو وہ کاذبہ ہوگا، اس کی چار صورتیں ہیں:

(۱) مقدم اور تالی دونوں ہی کاذب ہوں جیسے ان کان الخلاء موجودا کان العالم قدیما، اس میں مقدم بھی کاذب ہے کیونکہ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جس میں خلا ہو، اور نہیں تو کم از کم اس میں ہوا ضرور ہوتی ہے، اور تالی بھی کاذب ہے اس لیے کہ عالم حادث ہے، قدیم نہیں۔

(۲) مقدم کاذب اور تالی صادق ہو جیسے ان کان الخلاء موجودا فالانسان ناطق۔

(۳) مقدم صادق اور تالی کاذب ہو جیسے ان کان الانسان ناطقا فالخلاء موجود۔

(۴) مقدم اور تالی دونوں صادق ہوں جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فزید انسان، یہ بھی لزومیہ کاذبہ ہے، کیونکہ اگر اسے صادق قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کی انسانیت طلوع شمس پر موقوف ہے، جبکہ حقیقت یہ نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ یہ تمام تر تفصیل متصلہ لزومیہ موجبہ کے بارے میں تھی۔

متصلہ اتفاقیہ کے صدق وکذب کی اقسام

متصلہ اتفاقیہ میں چونکہ مقدم وتالی کے درمیان لزوم کا علاقہ نہیں ہوتا، بلکہ محض نفس الامر میں ان کے تحقق کی

وجہ سے اتصال کا حکم ہوتا ہے، اس لحاظ سے اس کی ترکیب کی بھی چار صورتیں ہیں، جن میں سے تین میں یہ کاذب ہے اور ایک میں صادق ہے:

(۱) متصلہ اتفاقیہ موجبہ کے مقدم اور تالی دونوں ہی صادق ہوں، اس صورت میں یہ صادق ہوگا، کاذب نہیں ہوگا، کیونکہ جب طرفین صادق ہوں تو ان میں سے ہر ایک بھی دوسرے کے ساتھ ضروری طور پر صدق میں موافق ہوگا جیسے ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق، اس کے طرفین دونوں صادق ہیں، صرف اس صورت میں متصلہ اتفاقیہ صادق ہوگا۔

(۲) جب مقدم اور تالی دونوں کاذب ہوں۔

(۳) مقدم صادق ہو، اور تالی کاذب ہو، کیونکہ تالی کاذب نہ کسی کاذب کے ساتھ متحقق ہو سکتی ہے اور نہ کسی مقدم صادق کے ساتھ۔

(۴) مقدم کاذب ہو اور تالی صادق ہو، یہ بھی اتفاقیہ کاذبہ کی صورت ہے، اس لیے کہ تالی صادق، مقدم صادق کے ساتھ متحقق ہوگی نہ کہ مقدم کاذب کے ساتھ، کیونکہ متصلہ اتفاقیہ میں صدق طرفین کا اعتبار ہوتا ہے، یہ آخری تین صورتیں متصلہ اتفاقیہ کاذبہ کی ہیں۔

مذکورہ بالا صورتیں اتفاقیہ خاصہ کی ہیں جس میں مقدم اور تالی دونوں میں نفس الامر کے اعتبار سے صدق کا اعتبار کیا گیا ہے، لیکن اگر اتفاقیہ عامہ ہو جس میں صرف تالی کے صدق کا اعتبار ہوتا ہے مقدم کی تقدیر پر، خواہ مقدم کاذب ہو یا صادق، تو اس تعریف کے لحاظ سے متصلہ اتفاقیہ دو صورتوں میں صادق اور دو ہی میں کاذب ہوگا، صدق کی دو صورتیں (۱) مقدم و تالی دونوں صادق ہوں (۲) مقدم کاذب اور تالی صادق ہو، اور دو صورتیں کذب کی یہ ہیں: (۱) مقدم و تالی دونوں کاذب ہوں (۲) مقدم صادق اور تالی کاذب ہو۔

ایک عمدہ بحث

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں ایک عمدہ بحث ہے، وہ یہ کہ خواہ اتفاقیہ خاصہ ہو جس میں کہ طرفین کے صدق کا اعتبار ہوتا ہے، یا اتفاقیہ عامہ جس میں کہ صرف تالی کا صدق ضروری ہوتا ہے، ان کے صدق کے لیے ایک قید بھی ضروری ہے وہ یہ کہ ان کے درمیان کوئی علاقہ نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر اتفاقیہ کے طرفین صادق ہوں اور ساتھ میں ان کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہو جو ان کے درمیان ملازمت کا تقاضا کرتا ہو تو پھر اتفاقیہ کاذبہ ہوگا، صادقہ نہ ہوگا اگرچہ اس صورت میں اس کے طرفین صادق ہی ہوں، تو معلوم ہوا کہ اتفاقیہ کے صدق کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے طرفین میں کوئی علاقہ لزوم نہ ہو۔

قال: والمنفصلةُ الموجبةُ الحقيقيَّةُ تَصْدُقُ عن صادقٍ و كاذبٍ و تكْذِبُ عن صادقينِ و كاذبينِ ومانعةُ الجمعِ تَصْدُقُ عن كاذبينِ وعن صادقٍ و كاذبٍ وتكذبُ

عن صادقين ومانعةُ الخُلوِ تصدقُ عن صادقين وعن صادقٍ و كاذبٍ و تَكْذِبُ عن كاذبينِ والسالبةُ تصدقُ عما تَكْذِبُ عنه الموجبةُ وتَكْذِبُ عَمّا تَصْدُقُ عنه الموجبةُ۔

ترجمہ: اور منفصلہ موجبہ حقیقیہ صادق اور کاذب سے صادق ہوتا ہے، اور صادقین اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے، اور مانعۃ الجمع کاذبین اور صادق وکاذب سے صادق ہوتا ہے، اور صادقین سے کاذب ہوتا ہے، اور مانعۃ الخلو صادقین اور صادق وکاذب سے صادق ہوتا ہے، اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے، اور سالبہ اس سے صادق ہوتا ہے جس سے موجبہ کاذب ہو، اور اس سے کاذب ہوتا ہے جس سے موجبہ صادق ہو۔

اقول: الاقسامُ فی المنفصلٰتِ ثلثةٌ كما سَتَعرِفُ أن المُقَدَّمَ فيها لا يمتازُعن التالِي بِحسبِ الطبع فَطرَفَاهَا إمّا أن يكونا صادِقَيْنِ أو كاذبين أو يكونَ احدُهما صادقًا والاخرُ كاذبًا فالموجبةُ الحقيقيةُ تصدقُ عن صادقٍ و كاذبٍ لانها التی حُكِمَ فيها بعدمِ اجتماعِ جزئيها وعدمِ ارتفاعِهما فلا بُدَّ أن يكونَ احدُهُمَا صادقًا والاخرُ كاذبًا كقولنا إمَّا أن يكون هذاالعددُ زوجًا أولازوجًا وتكذبُ عن صادقينِ لاجتماعِهماح فِي الصِّدقِ كقولنا إمَّا أن يكونَ الاربعةُ زوجًا أو منقسمةً بمتساويينِ وتَكْذِبُ عن كاذبينِ لارتفاعِهِمَا كقولنا اما أن يكونَ الثلثةُ زوجًا أو منقسمةً بمتساويينِ ومانعةُ الجمعِ تصدقُ عن كاذبينِ وصادقٍ و كاذبٍ لانها التی حُكِمَ فيها بعدمِ اجتماعِ طَرَفَيْهَا فی الصِّدقِ فجازأن يكونَ طرفاها مُرْتَفِعَيْنِ فيكونُ تركيبُها عن كاذبَيْنِ كقولنا إمَّا أن يكونَ زيدٌ شجراً أوحجراً و جازأن يكونَ احدُ طرفيهَا واقِعًا. والاخرُ غيرُ واقعٍ فيكونُ تركيبُها عن صادقٍ و كاذبٍ كقولنا إمَّا أن يكونَ زيدٌ انسانًا أو حجرًا و تكذبُ عن صادقينِ لاجتماعِ جزئيهاح كقولنا اما ان يكون زيدٌ انسانًا أوْ ناطقاً ومانعةُ الخُلوِ تصدقُ عن صادقينِ وعن صادقٍ و كاذبٍ لانها التی حُكِمَ فيها بعدمِ ارتفاعِ جزئيها فجازَ اجتماعُهما فی الوجودِ فيكونُ تركيبُها عن صادِقَينِ كقولنا إما أن يكونَ زيدٌ لا حجراً أولا شجرًا وجازَ أن يكونَ احدُهما واقعاً دونَ الاخرِ فيكونُ تركيبُها عن صادقٍ و كاذبٍ كقولنا اما أن يكونَ زيدٌ لا حجرًا أو لاانسانًا و تكذِبُ عن كاذبينِ لارتفاعِ جزئيهاح كقولنا اما أن يكون زيدٌ لا انسانًا أولا ناطقًا هذاحكمُ الموجباتِ المتصلةِ والمنفصلةِ وأمَّا سوالبُها فهی تصدقُ عن الاقسامِ التی تكذب عنها الموجباتُ ضرورة أنَّ كذبَ الايجابِ يقتضی صدقَ

السلبِ وتكذبُ عن الاقسامِ التي تصدقُ عنها الموجباتُ لان صدقَ الايجابِ يَقْتَضِيْ كذبَ السلبِ لا محالةَ۔

اقول: منفصلات میں اقسام تین ہیں جیسا کہ آپ کو عنقریب معلوم ہوگا کہ اس میں مقدم تالی سے بحسب الطبع ممتاز نہیں ہوتا، پس اس کی طرفین صادق ہوں گی یا کاذب یا ایک صادق ہوگی اور ایک کاذب تو موجبہ حقیقیہ صادق اور کاذب سے صادق ہوگا، کیونکہ حقیقیہ وہ ہے جس میں اس کے جزئین کے جمع نہ ہونے اور مرتفع نہ ہونے کا حکم ہو تو ان میں سے ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہے جیسے اما ان یکون ھذا العدد زوجا اولا زوجا، اور صادقین سے کاذب ہوتا ہے کیونکہ اس وقت یہ دونوں صدق میں جمع ہوتے ہیں، جیسے اما ان یکون الاربعۃ زوجۃ او منقسمۃ بمتساوین، اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے، ان دونوں کے مرتفع ہونے کی وجہ سے جیسے اما ان یکون الثلثۃ زوجا او منقسمۃ بمتساویین اور مانعۃ الجمع کاذبین اور صادق و کاذب سے صادق ہوتا ہے، کیونکہ مانعۃ الجمع وہ ہے جس میں اس کے طرفین کے جمع نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے صدق میں، تو جائز ہے کہ اس کی طرفین مرتفع ہوں، پس اس کی ترکیب کاذبین سے ہوگی جیسے اما ان یکون زید شجرا او حجرا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ایک طرف واقع ہو، اور دوسری غیر واقع ہو، تو اس کی ترکیب ایک صادق اور ایک کاذب سے ہوگی جیسے اما ان یکون زید انسانا او حجرا، اور صادقین سے کاذب ہوتا ہے کیونکہ اس وقت اس کے جزئین جمع ہوتے ہیں، جیسے اما ان یکون زید انسانا او ناطقا، اور مانعۃ الخلو صادقین اور صادق و کاذب سے صادق ہوتا ہے، کیونکہ مانعۃ الخلو وہ ہے جس میں اس کے جزئین کے مرتفع نہ ہونے کا حکم ہو، تو ان کا وجود میں جمع ہونا ممکن ہے، اس لیے اس کی ترکیب صادقین سے ہوگی، جیسے اما ان یکون زید لا حجرا او لا شجرا، اور یہ ممکن ہے کہ ایک واقع ہو نہ کہ دوسرا، لہذا اس کی ترکیب صادق و کاذب سے ہوگی جیسے اما ان یکون زید لا حجرا او لا انسانا، اور کاذبین سے کاذب ہوتا ہے کیونکہ اس وقت اس کے دونوں جزء مرتفع ہوتے ہیں جیسے اما یکون زید لا انسانا او لا ناطقا یہ موجبات متصلہ اور منفصلہ کا حکم ہے، رہے ان کے سوالب تو وہ ان اقسام سے صادق ہوتے ہیں جن سے موجبات کاذب ہوتے ہیں، کیونکہ ایجاب کا کذب، سلب کے صادق ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور وہ (سوالب) ان اقسام سے کاذب ہوتے ہیں جن سے موجبات صادق ہوتے ہیں، کیونکہ ایجاب کا صدق، سالبہ کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

منفصلہ حقیقیہ موجبہ کے صدق و کذب کی صورتیں

شارح فرماتے ہیں کہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو، اور یہ بھی معلوم ہے کہ منفصلہ میں مقدم تالی سے طبع یعنی مفہوم کے لحاظ سے ممتاز نہیں ہوتا، چنانچہ اس کے طرفین دونوں صادق ہوں گے یا دونوں کاذب ہوں گے یا ایک صادق اور دوسرا کاذب ہوگا۔

''منفصلہ حقیقیہ موجبہ،، ایک صورت میں صادق اور دوصورتوں میں کاذب ہوگا، اگر یہ ایک صادق اور ایک کاذب سے مرکب ہوتو اس وقت منفصلہ حقیقیہ موجبہ صادق ہوگا، کیونکہ حقیقیہ میں دونوں جزء بیک وقت نہ تو جمع ہوسکتے ہیں اور نہ اٹھ سکتے ہیں، بلکہ ایک ہی صادق ہوتا ہے دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہوتا ہے، لہذا جب یہ ایک صادق اور ایک کاذب سے مرکب ہوتو لامحالہ یہ صادق ہوگا جیسے یہ عدد جفت ہے یا طاق، اس میں ایک ہی صادق ہے یا تو وہ جفت ہوگا یا طاق، ایسا نہیں ہوسکتا کہ دونوں ہی نہ ہوں یا دونوں جمع ہوجائیں لیکن اگر حقیقیہ کے طرفین دونوں صادق ہوں یعنی دونوں جمع ہوجائیں تو اس وقت منفصلہ حقیقیہ موجبہ کاذب ہوگا جیسے یہ عدد یا چار ہے یا متساوی تقسیم ہونے والا ہے، یہ کاذب ہے اس لیے کہ یہ دونوں ایک ساتھ مجتمع ہوتے ہیں، جو عدد چار ہو وہ برابر تقسیم بھی ضرور ہوتا ہے حالانکہ حقیقیہ میں دونوں کا صدق نہیں ہوسکتا، اسی طرح اگر حقیقیہ کے طرفین دونوں ہی اٹھ جائیں تو اس وقت بھی یہ کاذب ہوگا جیسے ''عدد تین،، جفت ہے یا برابر منقسم ہوتا ہے، یہ دونوں قضیے چونکہ تین سے مرتفع ہورہے ہیں، وہ نہ تو جفت ہے اور نہ برابر تقسیم ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں بھی حقیقیہ موجبہ کاذب ہوگا۔

منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ کے صدق وکذب کی صورتیں

مانعۃ الجمع موجبہ دوصورتوں میں صادق اور ایک میں کاذب ہوتا ہے:

(۱) اس کے طرفین کاذب ہوں یعنی دونوں شئی واحد سے مرتفع ہوجائیں (۲) ایک صادق اور ایک کاذب ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ صادق ہوتا ہے، کیونکہ مانعۃ الجمع موجبہ میں اس کے جزئین کا اجتماع نہیں ہوسکتا، ہاں دونوں اٹھ سکتے ہیں، یا ایک صادق ہو اور ایک مرتفع ہوجائے، لہذا جب دونوں جزء اٹھ جائیں یا ایک صادق اور ایک کاذب ہوتو ان دونوں صورتوں میں یہ صادق ہوتا ہے، اول کی مثال ''زید یا درخت ہے یا پتھر،، یہ دونوں جزء کاذب ہیں، کیونکہ زید نہ درخت ہے اور نہ پتھر لہذا یہ صادق ہے، ثانی کی مثال ''زید یا انسان ہوگا یا پتھر،، یہ بھی صادق ہے اس لیے کہ اس میں ایک جزء یعنی ''زید انسان ہے،، صادق ہے، اور دوسرا کاذب ہے، (۳) اگر مانعۃ الجمع موجبہ ایسے دو جزؤں سے مرکب ہو جو دونوں ہی صادق اور جمع ہوں تو اس وقت یہ کاذب ہوگا، اس لیے کہ اس میں دونوں کا اجتماع ممنوع ہے جیسے زید یا انسان ہے یا ناطق، یہ قضیہ جھوٹا ہے اس لیے کہ زید انسان بھی ہے اور ناطق بھی ہے، تو دونوں اجزاء کا اجتماع ہورہا ہے، جو مانعۃ الجمع موجبہ میں ممنوع ہوا کرتا ہے، اس لیے یہ کاذب ہے۔

مانعۃ الخلو موجبہ کے صدق وکذب کی صورتیں

مانعۃ الخلو موجبہ دوصورتوں میں صادق اور ایک صورت میں کاذب ہوتا ہے:

(۱) اس کے طرفین دونوں صادق ہوں یعنی دونوں جمع ہوجائیں۔

(۲) ایک صادق اور ایک کاذب ہو، ان دونوں صورتوں میں مانعۃ الخلو موجبہ صادق ہوتا ہے کیونکہ مانعۃ الخلو

موجبہ میں اس بات کا حکم ہوتا ہے کہ دونوں جزء مرتفع نہ ہوں، تو ایسا ہوسکتا ہے کہ دونوں صادق ہوں، جمع ہو جائیں، جیسے زید یا لاشجر ہے یا لاحجر، یہاں پر دونوں جزء مرتفع نہیں ہیں بلکہ جمع ہیں اس لیے کہ زید لاشجر بھی ہے اور لاحجر بھی، (یہ نمبر ایک کی مثال ہے) اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک صادق اور ایک کاذب ہو جیسے زید یا لاحجر ہے یا لا انسان، اس میں لاحجر صادق ہے اور لا انسان کاذب ہے، اس لیے یہ بھی صادق ہے۔ (یہ نمبر دو کی مثال ہے)

(۳) اگر مانعۃ الخلو موجبہ کے طرفین دونوں ہی کاذب ہوں یعنی دونوں شی سے مرتفع ہو جائیں، تو اس صورت میں یہ کاذب ہوگا کیونکہ مانعۃ الخلو موجبہ میں دونوں اجزاء کا مرتفع ہونا درست نہیں ہوتا، جیسے زید یا لا انسان ہے، یا لا ناطق، یہ دونوں جزء مرتفع ہیں اس لیے کہ زید لا انسان بھی نہیں ہے اور لا ناطق بھی نہیں ہے بلکہ وہ انسان اور ناطق دونوں ہے شارح فرماتے ہیں کہ یہاں تک تو موجبات کا ذکر تھا خواہ وہ متصلہ ہوں یا منفصلہ، جنہیں تفصیل سے ذکر کر دیا گیا ہے۔

متصلات ومنفصلات سالبہ کے صدق وکذب کی صورتیں

سوالب خواہ متصلہ ہوں یا منفصلہ، ان تمام صورتوں میں صادق ہوتے ہیں جن صورتوں میں موجبات کاذب ہوتے ہیں، اور جن صورتوں میں موجبات صادق ہوتے ہیں، ان میں سوالب کاذب ہوتے ہیں، کیونکہ موجبہ کا کذب سالبہ کے صادق ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور موجبہ کا صدق سالبہ کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے مثلاً حقیقیہ موجبہ ایک صورت میں صادق اور دو صورتوں میں کاذب ہوتا ہے، لہذا ''سالبہ حقیقیہ''، ایک صورت میں کاذب اور دو صورتوں میں صادق ہوگا، اور ''مانعۃ الجمع موجبہ''، دو صورتوں میں صادق اور ایک صورت میں کاذب ہوتا ہے، لہذا ''سالبہ مانعۃ الجمع''، دو صورتوں میں کاذب اور ایک صورت میں صادق ہوگا، اور مانعۃ الخلو موجبہ دو صورتوں میں صادق اور ایک صورت میں کاذب ہوتا ہے، لہذا سالبہ مانعۃ الخلو دو صورتوں میں کاذب اور ایک صورت میں صادق ہوگا۔

قال: وكُلِّيَّةُ الشرطِيَةِ إن يكونَ التَّالِي لازماً أو مُعَانِداً لِلْمُقَدَّمِ على جميعِ الأوْضاعِ التي يُمكِنُ حصولُه معها وهي الاوضاعُ التي تَحصُلُ له بسببِ اقْتِرانِ الأُمُورِ التي يُمكِنُ اجتماعُهُ معها والجزئيةُ أن يكونَ كذلك على بعضِ هذهِ الاوضاعِ والمخصوصةُ أن يكونَ كذلك على وضعٍ معينٍ وسورُ المُوجِبَةِ الكليةِ فِي المتصلةِ كُلَّمَا ومَهْمَا ومتى وفي المنفصلةِ دائمًا وسورُ السالبةِ الكليةِ فيهما ليسَ البَتَّةَ وسُوْرُ الموجبةِ الجزئيةِ فيهما قد يكونُ والسالبةُ الجزئيةُ فِيهما قد لا يكونُ وبادخالِ حرفِ السَّلبِ على سُوْرِ الايجاب الكلّيّ والمهملةُ باطلاقِ لفظِ لَوْ وإن وإذا في المتصلةِ وامّا وأو، في المنفصلةِ

اور شرطیہ کا کلی ہونا یہ ہے کہ تالی مقدم کے لیے لازم یا اس کے منافی ہو ان تمام حالات میں جن کے ساتھ اس کا حصول ممکن ہو، اور یہ وہ حالات ہیں جو مقدم کو ان امور کے ساتھ اقتران کی وجہ سے حاصل ہوں، جن کے ساتھ مقدم کا اجتماع ممکن ہو، اور جزئیہ ہونا یہ ہے کہ حکم اسی طرح بعض حالات پر ہو، اور مخصوصہ یہ ہے کہ حکم اسی طرح معین وضع پر ہو، اور موجبہ کلیہ کا سور متصلہ میں لفظ کلما، مہما اور متی ہے، اور منفصلہ میں لفظ دائما ہے، اور سالبہ کلیہ کا سوران دونوں (متصلہ ومنفصلہ) میں لیس البتۃ ہے، اور موجبہ جزئیہ کا سوران دونوں میں ''قد یکون،، ہے اور سالبہ جزئیہ کا سوران دونوں میں لفظ قد لا یکون ہے، اور ایجاب کلی کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے ہے، اور مہملہ کا سور متصلہ میں لو، ان اور اذا کو مطلق رکھنا ہے، اور منفصلہ میں ''اما،، اور ''او،، ہے۔

اقول: كما أنَّ القضيةَ الحمليةَ تنقسمُ الى محصورةٍ و مهملةٍ و مخصوصةٍ كذلك الشرطيةُ منقسمةٌ إليها و كما أن كُلِّيَّةَ الحمليةِ ليست بحسبِ كليةِ الموضوعِ او المحمولِ بل باعتبار كليةِ الحُكْمِ و كذلك كليةُ الشرطيةِ ليستْ لِأجْلِ أنَّ مُقَدَّمها و تَالِيَهَا كليتانِ فان قولناَ كلما كان زيدٌ يكتب فهو يُحَرِّكُ يَدَهُ كليةٌ مع ان مقدمَها وتاليَها شخصيتانِ بل بحسبِ كُلِّيَّةِ الحُكمِ بالاتصالِ و الانفصالِ فالشرطيةُ انما تكونُ كليةً اذا كان التالى لازماً للمقدَّمِ أى فى المتصلةِ اللزوميةِ أو مُعانداً له أى فِى المتصلةِ العناديةِ فِى جميعِ الأزمانِ وعلى جميعِ الاوضاعِ الممكنةِ الاجتماعِ مع المقدمِ وهى الاوضاعُ التى تحصلُ للمقدمِ بسببِ اقترانهِ بالامورِ الممكنةِ الاجتماعِ معه فإذا قُلْنَا كُلَّمَا كانَ زيدٌ انسانًا كان حيوانًا اَرَدْنَا به أنَّ لزومَ الحيوانيةِ للانسانيةِ ثابتٌ فى جميعِ الازمانِ ولَسْنَا نَقْتَصِرُ على ذلكَ القَدْرِ بل نَزِيْدُ مع ذلك أنَّ اللزومَ متحققٌ على جميعِ الاحوالِ التى أمْكَنَ اجْتِمَاعُها مع وضعِ انسانيةِ زيدٍ مثلُ كونهِ قائمًا او قاعدًا و كونِ الشمسِ طالعةً أو كونِ الحمارِ ناهقاً إلى غيرِ ذلك مِمَّا لا يتناهى وانما اُعْتُبِرَ فى الاوضاعِ أن يكونَ ممكنةَ الاجتماعِ لأنَّه اُعتبرَ جميعُ الاوضاعِ مطلقًا سواء كانت ممكنةَ الاجتماعِ أو لا تكونُ لم تصدقْ شرطيةٌ كليةٌ أمَّا فِى الاتصالِ فلأنَّ من الأوضاعِ مالا يلزَمُ معه التالِى كعدمِ التالى أو عدمِ لزومِ التالِى فانّ المقدمَ إذا فُرِضَ على شئٍ من هذينِ الوضعينِ استلزمَ عدمَ التَّالِى او عدمَ لزومِ التالى فلا يكونُ التالِى لازمًالهُ على هذا الوضعِ و الالكان المقدَّمُ على هذَاالوضعِ مستلزماً للنقيضين وإنَّهُ محالٌ فَعَلَى بعضِ الأوضاعِ لا يكونُ التالِيُ لازمًا لِلمقدَّمِ فلا يصدقُ أنَّ التَّالِيُ لازمٌ للمقدمِ على جميعِ الاوضاعِ وهو مفهُومُ الكُلِّيَّةِ على ذلك التقديرِ و أمَّا فى الانفصالِ فلأنَّ من الاوضاعِ مالايُعَانِدُ التَّالِى

لِلْمُقَدَّمِ معه كَصِدْقِ الطَّرَفَيْنِ فانَّ التَّالِيَ عَلٰى هذاالوضعِ لازمٌ للمقدمِ فيكونُ نقيضُ
التالى معانداً للمقدَّمِ فلوكان المقدَّمُ معانِدًاللتالى على هذاالوضعِ لَزِمَ مُعَانَدَةُ الشئِ
للنقيضين وانه محالٌ فعلى بعضِ الاوضاعِ لايعاندُ التالى للمقدمِ فلا يصدقُ اَنَّ
التالى معاندٌ للمقدم على سائرِ الاوضاعِ وإنماخُصَّ هذاالتفسيرُ بالمتصلةِ اللزوميةِ
والمنفصلةِ العناديةِ لأنَّ الاوضاعَ المعتبرةَ فى الاتفاقيةِ ليست هى الاوضاعُ
الممكنةُ الاجتماعِ مطلقًابل الاوضاعُ الكائنةُ بحسبِ نفسِ الامرِ لأنَهُ لو لا ذلك
لم تَصْدقِ الاتفاقيةُ الكليةُ إذليس بين طرفيها علاقةٌ تُوجبُ صدقَ التالى على تقديرِ
صدقِ المقدمِ فيمكن اجتماعُ عدمِ التالى مع المقدمِ وإلَّالكان بينهما ملازمةٌ والتالى
ليس متحققاً على تقدير صِدْقِ المقدمِ على هذا الوضعِ فعلى بعضِ الاوضاعِ
الممكنةِ الاجتماعِ مع وضعِ المقدم لا يكونُ التالى صادقًا على تقديرِ صِدْقِ المقدَّمِ
فلايكونُ التالى صادقا على تقدير صدقِ المقدمِ على جميعِ الاوضاعِ الممكنةِ
الاجتماعِ مع المقدمِ فلا يصدقُ الكليةُ الاتفاقيةُ وإذا عَرَفْتَ مفهومَ الكليةِ فكذلك
جزئيةُ المتصلةِ والمنفصلة ليست بجزئيةِ المقدمِ والتالى بل بجزئيةِ الأزمانِ
والأحوالِ حتى يكونَ الحُكْمُ بالاتصالِ والانفصالِ فِى بعضِ الازمانِ وعلى بعضِ
الاوضاعِ المذكورةِ كقولنا قديكونُ إذا كان الشئُ حيواناً كان انساناً فان الحكمَ
بلزومِ الانسانية لِلحيوانِ إنما هو على وضعِ كونه ناطقاً وكقولنا قديكونُ إمَّا أن
يكونَ هذاالشئُ نامياً اوجماداًفان العِنَادَبينهما إنَّما يكونُ على وضعِ كونِه من
العُنْصرياتِ وأمَّا خصوصيةُ الشرطيةِ فِبتعيُّنِ بعضِ الازمانِ والاحوالِ كقولنا اِنْ
جئتنى اليومَ اَكرمتُك واَمَّا اِهْمَا لُها فباهمالِ الأزْمَانِ والاحوالِ وبالجملةِ الاوضاعُ
والازمنةُ فى الشرطية بِمَنْزِلَةِ الافرادِ فى الحمليَّةِ فكما أنَّ الحكمَ فيها إن كان على
فردٍ معينٍ فهى مخصوصةٌ وان لم يكن فإنْ بُيِّنَ كميةُ الحكم بانه على كلِّ الافرادِ
أوعلى بعضِها فهى المحصورةُ وإلَّافهى المهملةُ كذلك الشرطيةُ إن كان الحكمُ
بالاتصَالِ والانفصالِ فيها على وضعٍ معينٍ فهى مخصوصةٌ وإلَّافان بُيِّنَ كميةُ الحُكْمِ
بأنه على جميعِ الأوضاعِ أو بعضِها فهى محصورةٌ وإلافمُهمَلةٌ وسُوْرُالموجبةِ الكليةِ
فى المتصلةِ كُلَّمَا ومَهْمَا ومتى كقولنا كُلَّمَا أوْ مَهْمَا أوْ متىٰ كانت الشمسُ طالعةً
فالنهارُ موجودٌ فى المنفصلةِ دائمًا كقولنا دائمًا إمَّا أن يكونَ الشمسُ طالعةً أولا
يكونُ النهارُ موجودًا و سُورُ السالبةِ الكليةِ فيهما ليس البتة اَمَّا فى المتصلةِ فكقولنا
ليس البتة اذا كان الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ واما فى المنفصلة فكقولنا ليس

البتة اما ان يكون الشمسُ طالعة وإمّا أن يكون النهارُ موجودًاو سورُ الموجبة الجزئية فيهما قد يكونُ كقولنا قد يكونُ إذا كان الشمسُ طالعةً كان النهارُ موجودًا و قد يكونُ إمّا أن يكون الشمسُ طالعةً أو يكون الليلُ موجودًا و سورُ السالبة الجزئية فيهما قد لا يكونُ كقولنا قد لا يكونُ إذا كان الشمسُ طالعةً كان الليلُ موجودًا وقد لا يكونُ إمّا أن يكون الشمسُ طالعةً وإما أن يكون النهارُ موجودًا وبادخال حرف السلب على سُورِالايجاب الكُلّيّ كليس كُلّما وليس مهما وليس متى في المتصلة وليس دائمًا في المنفصلة لأنّا إذا قلنا كُلّما كان كذا كان كذا كان مفهومُه الإيجاب الكلّيّ فاذا قلنا ليس كلما يكون معناه رفع الايجاب الكلّيّ لا محالة و إذا ارتفع الايجابُ الكلّيُّ تحقق السلبُ الجزئيُّ على ما حققته فيما سبق وهكذا في البواقي واطلاقُ لفظةِ لو وان واذا في الاتصال وإمّا و أو، في الانفصال للاهمال كقولنا ان كانت الشمسُ طالعةً فالنهار موجودٌ وإما أن يكون الشمسُ طالعة وإما ان لا يكون النهارُ موجودًا۔

اقول: جیسے قضیہ حملیہ محصورہ، مہملہ اور مخصوصہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، ایسے ہی شرطیہ بھی ان کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور جیسے حملیہ کا کلی ہونا موضوع یا محمول کے کلی ہونے کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ حکم کے کلی ہونے کے اعتبار سے ہے، ایسے ہی شرطیہ کا کلی ہونا اس لیے نہیں ہے کہ اس کے مقدم و تالی کلی ہیں، اس لیے کہ کلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده کلی ہے حالانکہ مقدم و تالی دونوں شخصیہ ہیں، بلکہ اتصال و انفصال کے حکم کے کلی ہونے کے اعتبار سے ہے، تو شرطیہ اس وقت کلی ہوگا جب تالی مقدم کے لیے لازم ہو یعنی متصلہ لزومیہ میں، یا مقدم کے معاند ہو یعنی منفصلہ عنادیہ میں تمام زمانوں میں اور تمام ان اوضاع میں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، اور یہ وہ اوضاع ہیں جو مقدم کو اس کے ان امور کے اقتران کی وجہ سے حاصل ہوں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، پس جب ہم یہ کہیں کلما کان زید انسانا کان حیوانا تو اس سے ہمارا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسانیت کے لیے حیوانیت کا لزوم تمام زمانوں میں ثابت ہے، اور ہم صرف اسی پر اقتصار نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ارادہ کرتے ہیں کہ لزوم ان تمام احوال کے لحاظ سے متحقق ہے، جن کا اجتماع زید کی انسانیت کی وضع کے ساتھ ممکن ہے جیسے زید کا قائم ہونا یا قاعد ہونا، یا آفتاب کا طالع ہونا، یا گدھے کا ناہق ہونا وغیرہ جو غیر متناہی ہیں۔

اور اوضاع میں ممکنۃ الاجتماع ہونے کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ اگر تمام اوضاع کا مطلقاً اعتبار کیا جائے خواہ ان کا اجتماع ممکن ہو یا نہ ہو تو کوئی شرطیہ کلیہ صادق نہ ہوگا، اتصال کی صورت میں تو اس لیے کہ بعض اوضاع ایسی بھی ہوں گی جن کے ساتھ تالی مقدم کے لیے لازم نہ ہوگی جیسے عدم تالی اور عدم لزوم تالی کہ

جب مقدم کو ان دو وضعوں میں سے کسی ایک وضع پر فرض کیا جائے تو وہ عدم تالی یا عدم لزوم تالی کو مستلزم ہوگا، پس اس وضع پر تالی اس کے لیے لازم نہیں ہو سکتی، ورنہ مقدم اس وضع پر نقیضین کو مستلزم ہوگا، اور یہ محال ہے اس لیے بعض اوضاع پر تالی مقدم کے لیے لازم نہ ہوگی، لہذا یہ صادق نہ ہوگا کہ تالی مقدم کے لیے تمام اوضاع پر لازم ہے، یہی کلیہ کا مفہوم ہے اس تقدیر پر، اور انفصال کی صورت میں اس لیے کہ بعض اوضاع ایسی بھی ہوں گی، جن کے ساتھ تالی مقدم کے منافی نہ ہوگی جیسے طرفین کا صدق، کیونکہ اس وضع پر تالی مقدم کے لیے لازم ہے، تو تالی کی نقیض مقدم کے منافی ہوگی، اب اگر اس وضع پر مقدم تالی کے منافی ہو تو شی کا نقیضین کے منافی ہونا لازم آئے گا یہ محال ہے اس لیے تالی بعض اوضاع پر مقدم کے منافی نہیں ہوگی، تو یہ صادق نہ ہوگا کہ تالی مقدم کے تمام اوضاع پر منافی ہے۔

اور اس تفسیر کو متصلہ لزومیہ اور منفصلہ عنادیہ کے ساتھ خاص کیا کیونکہ جو اوضاع اتفاقیہ میں معتبر ہیں مطلقاً وہ اوضاع نہیں ہیں جن کا اجتماع ممکن ہو بلکہ وہ ہیں جو نفس الامر کے اعتبار سے ہوں، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو اتفاقیہ کلیہ صادق نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کی طرفین میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا جو مقدم کے صدق کی تقدیر پر تالی کے صدق کو واجب کرے، لہذا مقدم کے ساتھ عدم تالی کا اجتماع ممکن ہوگا، ورنہ طرفین کے درمیان ملازمت ہو جائے گی، حالانکہ اس وضع پر تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر متحقق نہیں ہے، پس بعض ان اوضاع پر جن کا اجتماع مقدم کی وضع کیساتھ ممکن ہے تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہ ہوگی، گویا تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر ان تمام اوضاع پر صادق نہ ہوگی جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، اس لیے کلیہ اتفاقیہ صادق نہ ہوگا، اور جب آپ کلیہ کا مفہوم جان چکے تو اسی طرح متصلہ اور منفصلہ کا جزئیہ ہونا مقدم و تالی کے جزئی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ازمان و احوال کے جزئی ہونے کی وجہ سے ہے، یہاں تک کہ اتصال و انفصال کا حکم بعض ازمان اور بعض اوضاع مذکورہ پر ہوگا، جیسے قد یکون اذا کان الشی حیوانا کان انسانا کیونکہ حیوان کے لیے انسانیت کے لزوم کا حکم حیوان کے ناطق ہونے کی تقدیر پر ہے اور جیسے قد یکون اما ان یکون ھذا الشی نامیا او جمادا، کیونکہ ان دونوں میں عناد کا حکم شی کے عنصریات میں سے ہونے کی تقدیر پر ہے، اور شرطیہ کا مخصوص ہونا بعض ازمان و احوال کی تعیین سے ہوتا ہے، جیسے ان جئتنی الیوم اکرمتک، اور شرطیہ کا مہملہ ہونا ازمان و احوال کو مطلق رکھنے سے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ شرطیہ میں اوضاع و ازمان حملیہ میں افراد کے درجہ میں ہیں، تو جیسے حملیہ میں اگر حکم فرد معین پر ہو تو وہ مخصوصہ ہوتا ہے، اور اگر فرد معین پر نہ ہو تو اگر حکم کی مقدار بیان کر دی جائے کہ کل افراد پر ہے یا بعض پر، تو وہ محصورہ ہوتا ہے ورنہ مہملہ، ایسے ہی شرطیہ میں اگر اتصال و انفصال کا حکم وضع معین پر ہو تو وہ مخصوصہ ہوگا، اور اگر وضع معین پر نہ ہو تو اگر حکم کی مقدار بیان کر دی جائے کہ وہ تمام اوضاع پر ہے یا بعض پر تو وہ محصورہ ہوگا، ورنہ مہملہ۔

اور موجبہ کلیہ کا سور متصلہ میں کلما، مہما اور متی ہے، جیسے کلما یا مهما یا متی کانت الشمس طالعة فالنهار موجود اور منفصلہ میں دائما ہے جیسے دائما اما ان یکون الشمس طالعة او لا یکون النهار موجودا اور سالبہ کلیہ کا سور دونوں (متصلہ، منفصلہ) میں لیس البتۃ ہے، متصلہ میں جیسے لیس البتة اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود اور منفصلہ میں جیسے لیس البتة اما ان یکون الشمس طالعة واما ان یکون النهار موجودا اور موجبہ جزئیہ کا سور دونوں میں قد یکون ہے، جیسے قد یکون اذا کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا، اور قد یکون اما ان یکون الشمس طالعة او یکون اللیل موجودا اور سالبہ جزئیہ کا سور دونوں میں قد لا یکون ہے، جیسے قد لا یکون اذا کانت الشمس طالعة کان اللیل موجودا، اورقد لا یکون اما ان یکون الشمس طالعة و اما ان یکون النهار موجودا اور ایجاب کلی کے سور پر حرف سلب داخل کرنے کے ساتھ جیسے لیس کلما، لیس مهما، اور لیس متی متصلہ میں، اور لیس دائما منفصلہ میں، کیونکہ جب ہم یہ کہیں کہ کلما کان کذا، کان کذا تو اس کا مفہوم ایجاب کلی ہے، اور جب کہیں لیس کلما تو اس کے معنی لامحالہ رفع ایجاب کلی کے ہوں گے، اور جب ایجاب کلی مرتفع ہو گیا تو سلب جزئی متحقق ہو گیا، جیسا کہ میں پہلے ثابت کر چکا، اسی طرح باقی کلمات ہیں، اور لفظ لو، ان، اور اذا کا مطلق ہونا متصلہ میں، اور اما اور او کا منفصلہ میں، مہملہ کے لیے ہے، جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، اوراما ان یکون الشمس طالعة و اما ان لا یکون النهار موجودا۔

شرطیہ کے کلی اور جزئی ہونے کا معیار

شارح فرماتے ہیں کہ جس طرح قضیہ حملیہ مخصوصہ، محصورہ اور مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، اسی طرح شرطیہ بھی ان اقسام کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور جس طرح قضیہ حملیہ کا کلی ہونا موضوع اور محمول کے کلی ہونے کے اعتبار سے نہیں ہوتا بلکہ حکم کے کلی ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے، حکم کلی ہو تو قضیہ حملیہ بھی کلی ہوتا ہے ورنہ جزئی، یہی معیار ہے شرطیہ کے کلی اور جزئی ہونے کا، شرطیہ کے مقدم اور تالی دونوں کا کلی ہونا، شرطیہ کے کلی ہونے کا معیار اور دلیل نہیں ہے، بلکہ یہاں بھی حکم کے کلی ہونے کا اعتبار ہے، چنانچہ اگر اتصال یا انفصال کا حکم کلی ہو تو شرطیہ کلیہ ہوگا، حکم جزئی ہو تو وہ بھی جزئیہ ہوگا، جیسے کلما کان زید یکتب فهو یحرك یده، اس کے طرفین باوجودیکہ شخصی ہیں، لیکن چونکہ اس میں اتصال کا حکم ایک کلی حکم ہے کہ جب بھی زید کاتب ہوگا تو متحرک الید بھی ہوگا، اس لیے یہ قضیہ شرطیہ کلی ہوگا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ متصلہ لزومیہ کی صورت میں شرطیہ اس وقت کلی ہوگا جب اس میں تالی مقدم کو تمام زمانوں میں اور تمام ان احوال میں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، لازم ہو، اور منفصلہ عنادیہ کی صورت میں شرطیہ اس وقت کلی ہوگا جب اس میں تالی مقدم کے تمام زمانوں میں اور تمام ان احوال میں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، معاند اور منافی ہو، "اوضاع،، سے وہ امور مراد ہیں جن کا مقدم کے ساتھ اجتماع ممکن ہوتا ہے، ان کی

طرف مقدم کی نسبت کرنے سے جو احوال مقدم کو حاصل ہوں ان کو اوضاع کہتے ہیں جیسے جب یوں کہا جائے کہ ''جب زید انسان ہے تو حیوان بھی ہوگا،، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کی انسانیت کے لیے حیوانیت کا لزوم تمام اوقات واز مان میں ثابت ہے، اسی طرح یہ لزوم ان تمام احوال میں بھی متحقق ہے جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، مثلاً زید کا کھڑا ہونا، بیٹھنا، طلوع شمس، چلنا،...... ان تمام احوال وعوارض کی صورت میں انسانیت کے لیے حیوانیت کا ثبوت لازمی طور پر ثابت ہے، ان تمام احوال کو زید کی انسانیت کے ''اوضاع،، کہا جائے گا۔

''اوضاع،، کے ساتھ ''امکان،، کی قید کا فائدہ

اس لفظ ''اوضاع،، کے ساتھ ''امکان،، کی قید لگائی کہ ایسی اوضاع ہوں جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہو، کیونکہ اگر اوضاع کے ساتھ یہ قید ملحوظ نہ ہو بلکہ علی الاطلاق تمام اوضاع مراد ہوں خواہ وہ ممکن الاجتماع ہوں یا نہ ہوں تو پھر کوئی شرطیہ کلیہ صادق نہ ہوگا، نہ متصلہ اور نہ منفصلہ اس لیے کہ متصلہ کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تالی مقدم کے تمام اوضاع پر لازم ہے، لیکن یہ نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ بعض اوضاع مفروضہ ایسی ہوسکتی ہیں جن میں تالی مقدم کو لازم نہ ہو، تو جب بعض اوضاع میں تالی مقدم کو لازم نہ ہوگی تو متصلہ لزومیہ کلیہ صادق نہ ہوگا جیسے مقدم کی اوضاع مفروضہ میں سے ''عدم تالی،، اور ''عدم لزوم تالی،، یہ دو وضعیں ہیں، جب ان دو وضعوں میں سے کسی ایک پر مقدم کو فرض کیا جائے تو مقدم ان میں عدم تالی یا عدم لزوم تالی کو مستلزم ہوگا، اور اس خاص تقدیر پر تالی مقدم کو لازم نہ ہوگی، کیونکہ اگر اس خاص وضع یعنی عدم تالی یا عدم لزوم تالی کی صورت میں مقدم کے لیے تالی کو بھی ثابت کیا جائے تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ مقدم اس خاص وضع پر نقیضین کو مستلزم ہوگا، پہلی وضع یعنی عدم تالی کی صورت میں اس طرح کہ مقدم عدم تالی کو مستلزم ہے، اب اگر وہ لزوم تالی کو بھی مستلزم ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مقدم اس خاص تقدیر پر نقیضین یعنی عدم تالی اور لزوم تالی دونوں کو مستلزم ہو، یہ محال ہے، اور وضع ثانی یعنی عدم لزوم تالی کی صورت میں اس طرح کہ اگر مقدم لزوم تالی کو بھی مستلزم ہو جائے تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ مقدم اس خاص وضع پر نقیضین یعنی عدم لزوم تالی ولزوم تالی کا ملزوم ہے، اور یہ محال ہے، اس سے یہ حقیقت ثابت ہوگئی کہ تالی بعض اوضاع پر مقدم کو لازم نہیں ہوتی لہذا یہ ثابت نہ ہوسکا کہ متصلہ لزومیہ میں تالی مقدم کے تمام اوضاع پر لازم ہے، تو ماتن نے اوضاع کے ساتھ امکان کی قید لگا کر اس قسم کی فرضی اوضاع کو خارج کر دیا۔

اسی طرح اگر اوضاع کو مطلق رکھا جائے تو پھ کوئی منفصلہ بھی صادق نہ ہوگا، اس لیے کہ منفصلہ کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تالی مقدم کے معاند ہو تمام اوضاع پر، لیکن یہ نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ بعض فرضی اوضاع ایسی ممکن ہیں کہ جن میں تالی مقدم کے معاند نہ ہو، تو جب بعض اوضاع پر تالی مقدم کے معاند نہیں ہوگی تو منفصلہ کلیہ بھی صادق نہ ہوگا جیسے اگر ''طرفین کے صدق،، کی وضع فرض کر لی جائے تو اس تقدیر پر تالی مقدم کے لیے لازم ہوگی، معاند نہیں ہوگی، اور تالی کی نقیض مقدم کے معاند ہوگی، تو اب اگر اس خاص وضع پر مقدم بھی تالی کے معاند ہو جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ شی یعنی مقدم نقیضین یعنی لزوم تالی (جو کہ فرض صورت ہے) اور نقیض تالی کے معاند ہو، اور

یہ محال ہے، تو معلوم ہوا کہ بعض اوضاع ایسی ہوسکتی ہیں کہ جن میں تالی مقدم کے معاند نہیں ہوتی لہذا یہ ثابت نہ ہوسکا کہ ''منفصلہ میں تالی مقدم کے معاند ہوتی ہے تمام اوضاع پر،، چنانچہ ماتن نے اوضاع کے ساتھ امکان کی قید لگادی تاکہ اس قسم کی فرضی صورتیں شرطیہ کلیہ میں شامل ہی نہ ہوسکیں نہ متصلہ میں اور نہ منفصلہ میں، اس سے امکان کی قید کی افادیت ثابت ہو جاتی ہے۔

یہ تمام تر گفتگو شرطیہ متصلہ لزومیہ کلیہ اور منفصلہ عنادیہ کلیہ کے بارے میں تھی لیکن شرطیہ اتفاقیہ کے کلی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اوضاع نفس الامر کے لحاظ سے ہوں صرف ان کا ممکنۃ الاجتماع ہونا کافی نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ اس میں تمام اوضاع ممکنۃ الاجتماع علی الاطلاق معتبر ہوں، خواہ وہ نفس الامر کے مطابق ہوں یا نہ ہوں تو پھر اتفاقیہ کلیہ صادق نہیں ہوگا اس لیے کہ اتفاقیہ میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہوتا ہے بغیر کسی ایسے علاقہ کے جو اس صدق کو واجب کرے، تو جب اتفاقیہ کی طرفین میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا جو مقدم کے صدق کی تقدیر پر تالی کے صدق کو واجب کرے تو پھر اس میں یہ امکان ضرور ہے کہ مقدم کے ساتھ ''عدم تالی،، کا اجتماع ہو جائے، کیونکہ یہ اجتماع اگر ممکن نہ ہو تو پھر عدم تالی مقدم کو لازم ہوگی، بہرحال اس خاص وضع پر تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہیں ہوگی، حالانکہ اتفاقیہ میں تالی کا صدق مقدم کے صدق کی تقدیر پر ہوتا ہے، تو بعض ان اوضاع پر جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے ان میں تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر صادق نہیں ہے گویا تالی مقدم کے صدق کی تقدیر پر ان تمام اوضاع پر جن کا اجتماع مقدم کے ساتھ ممکن ہے، صادق نہ ہوئی اس لیے اتفاقیہ کلیہ بھی اس خاص وضع پر صادق نہ ہوگا لیکن شارح نے بتادیا کہ ان اوضاع کے ممکنہ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کا نفس الامر کے لحاظ سے بھی ہونا اتفاقیہ کے کلی ہونے کے لیے ضروری ہے، تاکہ اس قسم کی فرضی صورتوں سے احتراز ہو سکے۔

متصلہ اور منفصلہ کے جزئی ہونے کا معیار

شارح فرماتے ہیں کہ متصلہ اور منفصلہ کا جزئی ہونا مقدم اور تالی کے جزئی ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ازمان واحوال کے جزئی ہونے کے اعتبار سے ہے، چنانچہ اگر حکم بالاتصال بعض ازمان اور بعض احوال میں ہو تو وہ متصلہ جزئیہ ہوگا جیسے قد یکون اذا کان الشی حیوانا کان انسانا یہ متصلہ جزئیہ ہے، اس میں حیوان کے لیے انسانیت کا حکم بعض ان ازمان واحوال میں ہے جبکہ وہ ناطق ہو، اسی طرح اگر حکم بالانفصال بعض ازمان اور بعض حالات میں ہو تو وہ منفصلہ عنادیہ جزئیہ ہے، جیسے قد یکون اما ان یکون ھذا الشی نامیا او جمادا ان کے درمیان اس بنیاد پر عناد ہے کہ وہ شی عنصریات میں سے ہو، کیونکہ جماد کا اطلاق عنصریات پر ہوتا ہے نہ کہ فلکیات پر۔

شرطیہ کا مخصوصہ، محصورہ اور مہملہ ہونا

شرطیہ کو جب بعض ازمان اور بعض احوال کے ساتھ متعین کر دیا جائے تو وہ مخصوصہ ہو جاتا ہے، جیسے اگر تو میرے پاس ''آج،، آئے گا تو میں اکرام کروں گا اس میں وقت کی تخصیص کردی کہ میرا اکرام اس شرط پر ہوگا کہ آپ

آج ہی آئیں، اور اگر کوئی تعیین نہ کی جائے بلکہ مطلق رکھا جائے تو یہ شرطیہ مہملہ ہے، جیسے اسی مثال میں جب ''آج،، کی تعیین ختم کر دی جائے تو وہ مہملہ ہو جائے گا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ شرطیہ میں اوضاع و ازمان بالکل ویسے ہیں جیسے حملیہ میں افراد ہوتے ہیں، تو جیسے حملیہ میں اگر فرد معین پر حکم ہو تو وہ حملیہ مخصوصہ ہوتا ہے اور اگر فرد معین پر حکم نہ ہو بلکہ حکم کلی پر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس میں افراد کی کیت اور مقدار بیان کی گئی ہوگی کہ حکم کل افراد پر ہے یا بعض پر، یا بیان نہیں ہوگی، اگر مقدار بیان ہو تو وہ حملیہ محصورہ ہے ورنہ مہملہ، اسی طرح شرطیہ ہے، اس میں اگر اتصال و انفصال کا حکم ایک معین وضع پر ہو تو وہ شرطیہ مخصوصہ ہوگا، اور اگر وضع معین پر نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو حکم کی کیت اور مقدار بیان ہوگی کہ وہ تمام اوضاع پر ہے یا بعض پر یا حکم کی مقدار بیان نہیں ہوگی، اگر ہو تو وہ شرطیہ محصورہ ہے ورنہ شرطیہ مہملہ ہے۔

محصورات اربعہ شرطیہ کے اسوار

متصلہ موجبہ کلیہ کے سور تین ہیں (۱) کلما (۲) مہما (۳) متی، اور منفصلہ موجبہ کلیہ کا سور ''دائما،، ہے، اور سالبہ خواہ کلیہ متصلہ ہو یا منفصلہ دونوں کا سور ''لیس البتہ،، ہے، اور موجبہ جزئیہ متصلہ اور منفصلہ کا سور ''قد یکون،، ہے، اور سالبہ جزئیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ دونوں میں ''قد لا یکون،، ہے اسی طرح جب متصلہ موجبہ کلیہ اور منفصلہ موجبہ کلیہ کے سور پر لفظ ''لیس،، داخل کر دیا جائے یعنی لیس کلما، لیس مہما، لیس متی اور لیس دائما تو وہ بھی سالبہ جزئیہ کا سور بن جاتا ہے، کیونکہ جب مثلاً کلما کان کذا کان کذا (کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود) کہا جائے تو اس کا مفہوم ایجاب کلی ہے، اور جب اس پر لفظ لیس داخل کر دیا جائے تو اس کا معنی ہو جائے گا ایجاب کلی کا رفع، اور جب ایجاب کلی کا رفع متحقق ہو جائے تو لامحالہ سلب جزئی بھی ضرور متحقق ہو جاتا ہے، جیسا کہ ماقبل اس کی تفصیل گذر چکی ہے، اور لفظ لو، ان، اور اذا کو جب کلیہ اور جزئیہ کے سور کے بغیر لایا جائے تو متصلہ میں مہملہ کا سور واقع ہوتے ہیں، جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود، اور ''اما،، اور ''او،، کو کلیہ اور جزئیہ کے سور کے بغیر لایا جائے تو یہ منفصلہ میں مہملہ کا سور واقع ہوتے ہیں، جیسے اما ان تکون الشمس طالعۃ و اما ان لا یکون النہار موجودا۔

قال: والشرطيةُ قد تتركبُ عن حمليّتَينِ وعن مُتّصِلتينِ وعن مُنفصلتينِ وعن حمليةٍ ومتصلةٍ وعن حمليةٍ ومُنفصلةٍ وعن متصلةٍ ومنفصلةٍ وكلُ واحدةٍ من هذه الثلثةِ الاخيرةِ في المتصلةِ تَنقسم إلى قسمينِ لامتيازِ مقدمِها عن تَالِيها بالطَّبعِ بخلاف المُنفصلةِ فإنَّ مقدمَها إنما يُتميَّزُ عن تاليها بالوضع فقط فاقسامُ المتصلاتِ تسعةٌ والمنفصلات ستةٌ واما الأمثِلةُ فعليک بالإستخراجِ عن نَفسِکَ۔

اقول: اور شرطیہ دو حملیہ، دو متصلہ، دو منفصلہ، ایک حملیہ اور متصلہ، ایک حملیہ اور منفصلہ، اور متصلہ و منفصلہ سے مرکب ہوتا ہے، اور متصلہ میں آخری تین قسموں میں سے ہر ایک دو قسموں کی طرف منقسم ہوتی ہے،

کیونکہ اس کا مقدم تالی سے بالطبع ممتاز ہوتا ہے، بخلاف منفصلہ کے کہ اس کا مقدم تالی سے صرف بالوضع ممتاز ہوتا ہے، پس متصلات کی نو قسمیں ہیں، اور منفصلات کی چھ ہیں، مثالیں آپ خود ہی نکال لیں۔

اقول: لما كانتِ الشرطيةُ مركبةً من قَضِيَّتين والقضيةُ إمّا حمليةٌ أو متصلةٌ أو منفصلةٌ كان تركيبُها إمّا من حمليتينِ أو مُتصلتين أوْمنفصلتين أو من حمليةٍ ومتصلةٍ أو من حمليةٍ ومنفصلةٍ أو من متصلةٍ ومنفصلةٍ ولايزيدُ على هذه الاقسامِ لكن كل وَاحدٍ من الاقسامِ الثلثةِ الاخيرةِ تنقسمُ في المُتصلةِ الى قِسمينِ لأنّ مقدمَ المتصلةِ مُتميزٌ عن تاليها بحسبِ الطَّبع اى بحسب المفهوم فإنّ مفهومَ المُقدَّمِ فيها الملزومُ ومفهومَ التالى اللازمُ ويحتمل أن يكون الشئُ ملزوماً للاٰخرِو لا يكونَ لازماً لهٗ فَالمُقدمُ فِي المتصلةِ متعينٌ بان يكون مقدماً والتالى متعينٌ بان يكون تالياً بخلاف المُنفصلةِ فإنَّ مفهومَ التالى فيها المعاندُ و مفهومَ المقدمِ المعاندُو اَلمُعاندُ لا بدأن يكونَ معانداً أيضا لأنَّ عنادَ أحدالشيئينِ للاٰخرِ فِي قوةِ عنادِالاٰخرِاياهُ فحالُ كلِّ واحد من جزئيها عند الاٰخر حالٌ واحدٌ وإنّمَا عَرَضَ لاحدِ هما أن يكون مقدماً وللاٰخر أن يكون تالياً بمجَردِ الوضع لا الطبعِ ففُرّق مابَيْنَ المتصلةِ المركبةِ من الحملَيةِ والمتصلةِ والمُقدمُ فيها الحمليةُ وبَيْنَها والمقدم فيها المتصلةُ بخِلاف المنفصلةِ المركبةِ منهما فَلَافَرْقَ بينهما إذا كان المقدمُ فيها الحمليةَ أوالمتصلةَ وكذٰلك فِي المركبةِ من الحمليةِ والمنفصلةِ ومن المتصلةِ والمُنفصلةِ فلاجرمَ اِنْقَسِمتِ الاقسامُ الثلثةُ فِي المتصلةِ إلى القسمين دون المنفصلةِ فاقسامُ المتصلاتِ تسعةٌ واقسامُ المنفصلاتِ ستةٌ۔

أمّا امثلةُ المتصلاتِ فالأوّلُ من الحمليتينِ كقولِك كُلَّمَا كان الشئى انساناً فهو حيوانٌ والثانى من متصلتين كقولنا كلما إن كان الشئُ انسانًا فهو حيوان فكلما لم يكن الشئُ حيوانًا لم يكن انسانًا والثالثُ من منفصلتين كقولنا كلما كان دائمًا إمّا أن يكون هذاالعددزوجًا أو فردًا فدائمًا إمّا أن يكونَ منقسماً بمتساويينِ أو غيرَ منقسمٍ والرابعُ من حمليةٍ و متصلةٍ كقولنا إن كان طلوعُ الشمسِ عِلّةً لوجودِ النّهارِ فكلما كانتِ الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ والخامسُ عكسُه كقولنا إن كان كلما كان الشمس طالعةً فالنهارُ موجودٌ فطلوعُ الشمسِ ملزومٌ لِوجودِ النهارِ والسادسُ من حمليةٍ و منفصلةٍ كقولنا إن كان هذا عددًا فهوإمّا زوجٌ أو فردٌ

والسابعُ بِالعكسِ كقولنا كلما كان هذاإمّا زوجاً أو فردًا كان هذا عددًا والثامنُ من مُتصلةٍ ومُنفصلةٍ كقولنا إن كان كلما كانتِ الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ فدائما إمّا أن يكونَ الشمسُ طالعةً وإمّا أن لّا يكونَ النهارُ موجودٌ أو التاسعُ عَكسُ ذلك كقولنا كلما كان دائمًا إمّا أن يكونَ الشمسُ طالعةً وإما أن لّا يكون النهار موجودا فكلما كانتِ الشمسُ طالعةً فالنهار موجودٌ وامثلةُ۔

المنفصلاتِ فالاولُ من حمليتين كقولنا إمّا أن يكون العددُ زوجًا أو فردًا والثانى من متصلتين كقولنا دائما إمّا أن يكون إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ وإمّاأن يكونَ إن كانت الشمسُ طالعةً لم يكن النهارُ موجودًا والثالثُ من منفصلتين كقولنا دائمًا إمّا أن يكونَ هذاالعددُ زوجًا أو فردًا وإمّا أن يكونَ هذاالعددُ لا زوجًا أو لا فردًا والرابعُ من حمليةٍ ومتصلةٍ كقولنا دائما إمّا أن لّا يكونَ طلوعُ الشمس عِلّةً لِوُجودِ النهارِ وإمًّا أن يكونَ كلما كانت الشمسُ طالعةً كان النهارُ موجودًا والخامسُ من حمليةٍ ومنفصلةٍ كقولنا دائما إمًّا أن يكون هذا الشئ ليس عددا أوإمّا أن يكون إمّا زوجاً او فردًا والسادسُ من متصلةٍ و منفصلةٍ كقولنا دائما اما ان يكون كلما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ وإما أن يكونَ الشمسُ طالعةً وإمًّا أن لا يكونَ النّهارُ موجودًا

اقول: جب شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، اور قضیہ یا حملیہ ہے، یا متصلہ ہے، یا منفصلہ، تو شرطیہ کی ترکیب دو حملیہ سے ہوگی یا دو متصلہ سے یا دو منفصلہ سے یا حملیہ و متصلہ سے یا حملیہ و منفصلہ سے یا متصلہ اور منفصلہ سے، ان اقسام پر کوئی قسم زائد نہیں ہوسکتی، (اگر کوئی ہے بھی تو وہ انہی میں داخل ہے) لیکن آخری تین قسموں میں سے ہر ایک متصلہ میں دو قسموں کی طرف منقسم ہوتی ہے، کیونکہ متصلہ کا مقدم اس کی تالی سے طبع یعنی مفہوم کے لحاظ سے ممتاز ہوتا ہے، اس لیے کہ متصلہ میں مقدم کا مفہوم ملزوم ہے، اور تالی کا مفہوم لازم ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شی دوسری شی کے لیے ملزوم ہو، اور اس کے لیے لازم نہ ہو، پس متصلہ میں مقدم، مقدم ہونے کی وجہ سے متعین ہے، اور تالی، تالی ہونے کی وجہ سے متعین ہے، بخلاف منفصلہ کے کیونکہ اس میں تالی کا مفہوم معاند (بالکسر) ہے اور مقدم کا مفہوم معاند (بالفتح) ہے، اور معاند (بالفتح) کا معاند (بالکسر) ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ شیئین میں سے ایک کا دوسرے کے معاند ہونا اس کے ساتھ دوسرے کے معاند ہونے کی قوت میں ہوتا ہے، تو اس کے جزئین میں سے ہر ایک کا حال دوسرے کے لحاظ سے حال واحد ہے، اور ان میں سے ایک کا مقدم ہونا اور دوسرے کا تالی ہونا محض وضع کے اعتبار سے عارض ہے نہ کہ طبع کے اعتبار سے، پس فرق ہے اس متصلہ کے درمیان جو

حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو اور اس کا مقدم حملیہ ہو اور اس متصلہ کے درمیان جس کا مقدم متصلہ ہو، بخلاف اس منفصلہ کے جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو، کیونکہ ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا جبکہ اس میں مقدم حملیہ یا متصلہ ہو، اور یہی حال ہے اس قضیہ کا جو حملیہ و منفصلہ سے اور متصلہ و منفصلہ سے مرکب ہو تو لامحالہ متصلہ میں اقسام ثلثہ دو قسموں کی طرف منقسم ہو گئیں نہ کہ منفصلہ میں، لہذا متصلات کی اقسام نو ہوں گی اور منفصلات کی اقسام چھ ہوں گی۔

متصلات کی مثالوں میں سے پہلی: حملیتین سے مرکب کی ہے، جیسے کلما کان الشی انسانا فھو حیوان، دوم: متصلتین سے مرکب کی جیسے کلما ان کان الشی انسانا فھو حیوان، فکلما لم یکن الشی حیوانا لم یکن انسانا، سوم، منفصلتین سے مرکب کی جیسے کلما کان دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا، فدائما اما ان یکون منقسما بمتساویین او غیر منقسم، چہارم: حملیہ اور متصلہ سے مرکب کی جس میں مقدم حملیہ ہو جیسے ان کان طلوع الشمس علة لوجود النھار فکلما کانت الشمس طالعة فالنھار موجود، پنجم: اس کے عکس کی جیسے ان کان کلما کان الشمس طالعة فالنھار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النھار، ششم: حملیہ اور منفصلہ سے مرکب کی جس میں مقدم حملیہ ہو جیسے ان کان ھذا عددا فھو اما زوج او فرد، ہفتم: اس کے عکس کی جیسے کلما کان ھذا اما زوجا او فردا کان ھذا عددا، ہشتم: متصلہ اور منفصلہ سے مرکب کی جیسے ان کان کلما کانت الشمس طالعة فالنھار موجود، فدائما اما ان یکون الشمس طالعة و اما ان لا یکون النھار موجودا، نہم: اس کے عکس کی جیسے کلما کان دائما اما ان یکون الشمس طالعة و اما ان لا یکون النھار موجودا فکلما کانت الشمس طالعة فالنھار موجود۔

اور منفصلات کی مثالوں میں سے اول: حملیتین سے مرکب کی ہے، جیسے اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا، دوم: متصلتین سے مرکب کی جیسے دائما اما ان یکون ان کانت الشمس طالعة فالنھار موجود واما ان یکون ان کانت الشمس طالعة لم یکن النھار موجودا، سوم: منفصلتین سے مرکب کی جیسے دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا، واما ان یکون ھذا العدد لا زوجا او لا فرد، چہارم: حملیہ اور متصلہ سے مرکب کی جیسے دائما اما ان لا یکون طلوع الشمس علة لو جود النھار، واما ان یکون کلما کانت الشمس طالعة کان النھار موجودا، پنجم: حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہونے کی جیسے دائما اما ان یکون ھذا الشی لیس عددا، واما ان یکون اما زوجا او

فردا، ششم: متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہونے کی جیسے دائما اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، واما ان یکون الشمس طالعة و اما ان لا یکون النهار موجودا۔

شرطیہ کی ترکیب کن قضایا سے ہوتی ہے

شارح فرماتے ہیں کہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، اور قضیہ یا حملیہ ہوگا یا متصلہ یا منفصلہ، لہذا شرطیہ کی ترکیب یا تو دو حملیہ سے یا دو متصلہ سے یا دو منفصلہ سے یا ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے یا ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے، یا ایک متصلہ اور ایک منفصلہ سے ہوگی، بس یہی اس کی ترکیب کی صورتیں ہیں، اور ہوں بھی تو وہ انہیں میں داخل ہیں، البتہ شرطیہ متصلہ میں تین صورتیں مزید نکلی ہیں جو آخری تین اقسام میں سے ہر ایک کو دو قسموں کی طرف منقسم کرنے سے حاصل ہوتی ہیں (۱) مقدم متصلہ اور تالی حملیہ ہو (۲) مقدم منفصلہ اور تالی حملیہ ہو (۳) مقدم منفصلہ اور تالی متصلہ ہو، یہ تین قسمیں آخری تین (حملیہ ومتصلہ، حملیہ ومنفصلہ، متصلہ ومنفصلہ) قسموں کے عکس لغوی سے حاصل ہوئی ہیں، یہ صرف متصلہ میں ہوں گی، منفصلہ میں نہیں ہوسکتیں، متصلہ میں اس لیے ہوسکتی ہیں کہ متصلہ کے مقدم وتالی دونوں مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، چنانچہ مقدم کا مفہوم ملزوم ہوتا ہے، اور تالی کا لازم ہوتا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ ایک شی دوسری شی کی ملزوم ہو، اور اس کے لیے لازم نہ ہو، تو متصلہ میں مقدم، مقدم ہونے کی وجہ سے اور تالی، تالی ہونے کی وجہ سے متعین ہوتی ہے، اب اگر متصلہ میں مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم بنا دیا جائے تو لازم کو ملزوم اور ملزوم کو لازم بنانا لازم آتا ہے، جو محال ہے، جب متصلہ میں مقدم بھی متعین ہوتا ہے اور تالی بھی متعین ہوتی ہے، اس لیے آخری تین قسموں کے عکس لغوی سے جو تین قسمیں حاصل ہوتی ہیں، ان کا اعتبار صرف متصلہ میں ہوگا، منفصلہ میں ان کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ منفصلہ کے مقدم اور تالی کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، صرف ذکر میں اتنا امتیاز ہوتا ہے کہ جو پہلے مذکور ہو اس کو مقدم اور جو بعد میں مذکور ہو اس کو تالی کہتے ہیں، لیکن معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے کہ منفصلہ میں ''معاندت،، کا حکم ہے، اور یہ باب مفاعلہ ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے لہذا منفصلہ کے مقدم اور تالی میں سے ہر ایک معاند (اسم فاعل) بھی ہے اور ہر ایک معاند (اسم مفعول) بھی ہے، کیونکہ جو معاند (اسم فاعل) ہو وہ معاند (اسم مفعول) بھی ضرور ہوتا ہے اور اس کے برعکس بھی، اس لیے آخری تین قسموں کے عکس لغوی سے جو مزید تین قسمیں حاصل ہوتی ہیں وہ منفصلہ میں جاری نہیں ہوسکتیں۔

مزید وضاحت کے لیے فرماتے ہیں کہ وہ متصلہ جس کا مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو، اور وہ متصلہ جس کا مقدم متصلہ اور تالی حملیہ ہو، ان دونوں میں فرق ہے، اول میں مقدم حملیہ ملزوم ہے اور تالی متصلہ لازم ہے، اور ثانی میں مقدم متصلہ ملزوم ہے اور تالی حملیہ لازم ہے، لیکن وہ منفصلہ جس کا مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو، یا جس کا مقدم حملیہ اور تالی منفصلہ ہو، یا جس کا مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ ہو، ان کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، بس جو

پہلے مذکور ہو اس کو مقدم اور جو بعد میں مذکور ہو اس کو تالی بنا دیا جاتا ہے، وہ زائد تین قسمیں جن کا متصلہ میں اعتبار ہوتا ہے، ان کا منفصلہ میں اعتبار نہیں ہے، تو اس لحاظ سے شرطیہ متصلہ کی ترکیب کی نو اقسام ہو جاتی ہیں، اور شرطیہ منفصلہ کی چھ ہی رہتی ہیں، متصلہ کی نو اقسام: (۱) دو حملیہ سے مرکب ہو (۲) دو متصلہ سے مرکب ہو (۳) دو منفصلہ سے مرکب ہو (۴) ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے (۵) ایک متصلہ اور ایک حملیہ سے (۶) ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے (۷) ایک منفصلہ اور ایک حملیہ سے (۸) ایک متصلہ اور ایک منفصلہ سے (۹) ایک منفصلہ اور ایک متصلہ سے، اور منفصلہ کی چھ اقسام: (۱) دو حملیہ سے مرکب ہو (۲) دو متصلہ سے (۳) دو منفصلہ سے (۴) ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے (۵) ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے (۶) ایک متصلہ اور ایک منفصلہ سے، ان تمام اقسام کی مثالیں ترجمہ میں ملاحظہ فرمالیں۔

قال: الفصلُ الثالثُ فِی احکامِ القضایا وفیه اربعةُ مباحثَ البحثُ الاولُ فی التناقضِ وحَدُّوْهُ بِانَّهُ اِختلافُ القضیتینِ بالایجابِ والسلبِ بحیثُ یقتضیُ لِذاتِه أن یکونَ احدُهما صادقةً والاخری کاذبةً

فصل سوم قضایا کے احکام میں ہے، اور اس میں چار بحثیں ہیں، پہلی بحث تناقض میں ہے، اور اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ وہ اپنی ذات کی وجہ سے اس بات کا تقاضا کرے کہ ان میں سے ایک قضیہ صادق ہے، اور دوسرا کاذب۔

اقول: لَمّا فرغَ من تعریفِ القضیةِ واقسامِها شَرَعَ فی لواحقِها واحکامِها وابتدأَ منها بالتناقضِ لتوقُّفِ معرفةِ غیرِه من الاحکامِ علیه وهو اِختلافُ القضیتینِ بالایجابِ والسلبِ بحیث یقتضیُ لذاتِه صدقَ أحدِهما وکذبَ الأخریٰ کقولنا زیدٌ انسانٌ و زید لیس بانسانٍ فانهما مختلفانِ بالایجابِ والسلبِ اختلافا یَقْتَضِیُ لذاته أن یکونَ الْاُولی صادقةً والاخری کاذبةً فالاختلافُ جنسٌ بعید لأنّه قد یکون بین قضیتین وقد یکون بین مُفردینِ کالسماءِ والارضِ وقد یکون بین قضیَّةٍ و مفردٍ فقوله قضیَّتینِ یُخْرِجُ غیرَ القضیتینِ واختلافُ القضیتینِ إمّا بالإیجابِ والسلبِ وإمّا بغیرِ هما کاختلافِهما بان یکون احدُهما حملیةً والاخری شرطیةً او متصلةً ومنفصلةً او معدولةً و محصلةً فقولُه بالایجابِ والسلب یُخْرِجُ الاختلافَ بغیر الایجاب والسلبِ والاختلافُ بالایجاب والسلب قد یکون بحیث یقتضی أن یکون احدُهما صادقةً والاخری کاذبةً وقد یکونُ بحیث لا یقتضی ذٰلک کقولنا زیدٌ ساکنٌ وزید لیس بِمُتحرکٍ فانهما قضیتانِ مختلفتانِ ایجابًا وسلبًا لکن اختلافُهما لا یقتضی صدقَ احدهما وکذبَ الاخری بل هما صادقتانِ فقَیَّدَ بقوله بحَیْثُ

يقتضي لِيُخرِجَ الاختلافَ الغيرَ المقتضِي وَالاختلافُ المُقْتَضِيُ إمّا أن يكونَ مُقتضياً لـذاتِـهِ وصورتِـهِ وإمّا ان لا يكونَ بل بواسطةٍ أو بخصوصِ المادةِ إمّا الواسطةُ فكما فـي ايجابِ قضيةٍ وسلبِ لازِمِهَا المُساوِيُ كقولنا زيد انسانٌ وزيد ليس بناطقٍ فلأنَّ الاختلافَ بينهما إنَّما يقتضي صدقَ احدِهما وكذبَ الاخرى اِمّا لأنَّ قولَنا زيد ليس بناطقٍ في قُوةِ قولنا زيد ليس بانسانٍ وإمَّا لأنَّ قولَنا زيد انسانٌ في قوةِ قولِنا زيدٌ ناطقٌ وأمَّا خُصُوصُ المادةِ فكما في قولنا كُلُّ انسانٍ حيوانٌ ولا شئَ من الانسانِ بحيوانٍ و قَوْلَنا بعضُ الإنْسَانِ حيوانٌ و بعضُ الإنسانِ لَيس بحيوانٍ فإنَّ إختلافَهما بالايجابِ والسلبِ يَقْتَضِي صدقَ أَحَدِهِمَا وكذبَ الاخرى لا بصُورَتِهِ وهي كونُهما كليتين أو جزئيتين بل بخصوصِ المادةِ وإلَّالَزِمَ ذٰلكَ فِي كُلِّ كليتين أو جزئيتين مختلفتينِ بالايجابِ والسلبِ ولَيس كذلك فإن قولنا كُلُّ حيوانٍ انسانٌ ولاشئَ من الحيوانِ بانسانٍ كُلِّيَتَانِ مختلفتانِ إيجابًا و سلبًا واختلافُهما لا يقتضي صدقَ احدِهما وكذبَ الاخرى بل هما كاذبتان و كذٰلكَ قولُنا بعضُ الحيوانِ انسانٌ و بعضُ الحيوانِ ليس بانسانٍ جزئيتان مختلفتان بالايجابِ والسلبِ وليس احدٰهما صادِقَةً والاخرى كاذِبَةً بل هما صادقتانِ بخلاف قولنا بعضُ الحيوانِ انسانٌ ولاشئَ من الحيوانِ بانسانٍ فإنَّ اختلافَهُمَا يقتضي لذاته وصورتِه أن يكونَ احدُهما صادقةً والاخرى كاذبةً حتى أن الاختلافَ بِالايجابِ والسلبِ بين كُلِّ قضيةٍ كليةٍ وجزئيةٍ يَقْتَضِي ذٰلِكَ

اقول: جب ماتن قضیہ کی تعریف اوراس کی اقسام سے فارغ ہو گئے تو اس کے لواحق اوراس کے احکام کو شروع کرر ہے ہیں، اورابتداء تناقض سے کی ہے کیونکہ دیگر تمام احکام کی معرفت اس پر موقوف ہے، اور وہ (تناقض) دوقضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ وہ ان میں سے ایک کے لذاتہ صادق ہونے اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرے، جیسے زید انسان اور زید لیس بانسان کیونکہ یہ دونوں ایجاب وسلب میں مختلف ہیں، اوراختلاف بھی ایسا کہ اس کی ذات یہ چاہتی ہے کہ پہلا صادق ہواور دوسرا کاذب ہو، پس لفظ ''اختلاف جنس بعید ہے، کیونکہ یہ کبھی دوقضیوں میں ہوتا ہے اور کبھی دو مفردوں میں، جیسے سماء اور ارض، اور کبھی ایک قضیہ اور ایک مفرد میں ہوتا ہے (جیسے زید قائم وعمرو، عمرو کی طرف کسی چیز کی نسبت کئے بغیر) تو ماتن کا قول ''قضیتین،، غیر قضیتین کو نکال دیتا ہے، اور قضیہ کا اختلاف یا تو ایجاب وسلب میں ہوگا یا اس کے علاوہ میں جیسے ان دونوں کا اختلاف بایں طور کہ ایک حملیہ ہو، دوسرا شرطیہ، یا ایک متصلہ ہواور ایک منفصلہ، یا ایک معدولہ ہواور ایک محصلہ، لہذا ماتن کے قول ''بالا یجاب والسلب،، نے اس اختلاف کو خارج کر دیا، جوایجاب وسلب کے علاوہ ہو، اور ایجاب وسلب کا

اختلاف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ وہ ایک قضیہ کے صادق اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اور کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ اس کا تقاضا نہیں کرتا جیسے زید ساکن اور زید لیس بمتحرک کیونکہ یہ دونوں قضیے ایجابا اور سلبا مختلف ہیں، لیکن ان کا اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کو نہیں چاہتا، بلکہ یہ دونوں صادق ہیں، پس ماتن نے ''بحیث یقتضی،، کی قید لگادی تا کہ وہ اختلاف نکل جائے جو غیر مقتضی ہو، پھر اختلاف مقتضی کبھی اپنی ذات اور صورت کی وجہ سے تقاضا کرتا ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، بلکہ بالواسطہ یا مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہوتا ہے، واسطہ جیسے قضیہ کے ایجاب اور اس کے لازم مساوی کے سلب میں ہوتا ہے، مثلاً زید انسان اور زید لیس بناطق کیونکہ ان کے درمیان اختلاف جو ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرتا ہے، وہ یا تو اس لیے ہے، کہ ہمارا قول زید لیس بناطق، یہ زید لیس بانسان کی قوت میں ہے، اور یا اس لیے کہ ہمارا قول زید انسان، یہ زید ناطق کی قوت میں ہے، اور مادہ کا خصوص جیسے کل انسان حیوان اور لاشی من الانسان بحیوان، اسی طرح بعض الانسان حیوان اور بعض الانسان لیس بحیوان میں ہے، کیونکہ ان کا ایجابی وسلبی اختلاف جو ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کو چاہتا ہے وہ بصورتہ یعنی ان کے کلی یا جزئی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہے، ورنہ یہ ہر ایسی دو کلیوں اور دو جزئیوں میں ضروری ہوگا جو ایجاب وسلب میں مختلف ہوں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ ہمارا قول کل حیوان انسان اور لاشی من الحیوان بانسان دو کلیاں ہیں، جو ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن ان کا اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ یہ دونوں کاذب ہیں، اسی طرح ہمارا قول بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس بانسان دو جزئیہ ہیں، جو ایجاب وسلب میں مختلف ہیں، لیکن ایک صادق اور دوسری کاذب نہیں بلکہ دونوں صادق ہیں، بخلاف ہمارے قول بعض الحیوان انسان اور لاشی من الحیوان بانسان کے کیونکہ ان دونوں کا اختلاف اپنی ذات اور صورت کی وجہ سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان میں ایک صادق اور دوسرا کاذب ہو، یہاں تک کہ ایجاب وسلب کا اختلاف ہر کلی اور جزئی کے درمیان اس بات کا تقاضا کرتا ہے۔

تناقض کی تعریف اور اس کے فوائد وقیود

فصل ثالث قضایا کے احکام سے متعلق ہے، اور اس فصل میں چار مباحث ہیں، پہلی بحث تناقض میں ہے، دوسری عکس مستوی میں، تیسری عکس نقیض میں اور چوتھی تلازم شرطیات میں ہے، لیکن ماتن قضیہ اور اس کی اقسام کے بیان سے فراغت کے بعد اب اس کے لواحق اور احکام شروع کر رہے ہیں، ''لواحق،، سے مراد وہ قضایا ہیں جن کو نقیض، عکس نقیض اور تلازم شرطیہ کہا جاتا ہے، اور ''احکام،، سے مراد ان کے معانی مصدریہ ہیں، یعنی قضیتین کے درمیان تناقض، تعاکس اور تلازم کا ہونا، لیکن ان میں سے ماتن نے سب سے پہلے تناقض کو بیان کیا ہے کیونکہ عکس

مستوی، عکس نقیض اور تلازم کے دلائل کی شناخت قضایا کی نقیض کے اخذ پر اور اس کے علم پر موقوف ہوتی ہے۔

تناقض کی تعریف: ''هو اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى،، تناقض: اس اختلاف کو کہتے ہیں جو دو قضیوں کے درمیان ایجاب وسلب کے اعتبار سے ہو، اور اپنی ذات کی وجہ سے ایک کے صادق ہونے اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرے، جیسے زید انسان اور زید لیس بانسان ان میں تناقض ہے، ان میں لامحالہ ایک صادق اور ایک کاذب ہوگا، دونوں نہ تو جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے، اور نہ دونوں اٹھ سکتے ہیں، اس لیے کہ ارتفاع نقیضین بھی محال ہے، فوائد و قیود: (۱) تعریف میں لفظ'' اختلاف،، جنس بعید ہے، جنس بعید کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس کے کئی جواب واقع ہو سکتے ہیں، اور یہاں بھی چونکہ اختلاف کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں، اس لیے شارح نے اس کو جنس بعید کہہ دیا، یہ اختلاف تین طرح کا ہوسکتا ہے:

(i) یہ اختلاف کبھی دو قضیوں کے درمیان ہوتا ہے، جیسے پہلے مثال گذر چکی ہے۔

(ii) اور کبھی دو مفردوں کے درمیان ہوتا ہے جیسے آسمان اور زمین، یا جیسے زید اور خالد۔

(iii) اور کبھی ایک قضیہ اور ایک مفرد کے درمیان ہوتا ہے جیسے زید قائم وعمرو۔

(۲) تعریف میں لفظ ''قضیتین،، دوسری قید ہے، اس سے اختلاف کی دوسری اور تیسری صورت نکل جاتی ہے، جن میں اختلاف دو قضیوں کے درمیان نہیں ہوتا بلکہ دو مفردوں یا ایک قضیہ اور ایک مفرد کے درمیان ہوتا ہے۔

(۳) ''اختلاف قضیتین،، کی دو صورتیں ہیں یا تو یہ ایجاب وسلب کے لحاظ سے ہوگا اور یا ان میں سے ایک کے حملیہ، اور دوسرے کے شرطیہ، یا ایک کے متصلہ اور ایک کے منفصلہ، یا ایک کے معدولہ اور ایک کے محصلہ ہونے کی وجہ سے ہوگا، لیکن تعریف میں جب ''بالایجاب والسلب،، کہا تو اس سے اختلاف کی دوسری صورت خارج ہوگئی، اور مطلب یہ ہوگا کہ تناقض میں قضیتین کا اختلاف صرف ایجاب وسلب کے لحاظ سے معتبر ہوتا ہے۔

(۴) ایجاب وسلب کے لحاظ سے جو اختلاف ہوتا ہے، اس کی بھی دو صورتیں ہیں، کبھی تو یہ اختلاف ایک کے صادق اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی یہ تقاضا نہیں کرتا، مثلاً جب کہا جائے زید ساکن، اور زید لیس بمتحرک، یہ دو قضیے اگرچہ کہ آپس میں ایجاب وسلب کے لحاظ سے مختلف ہیں، لیکن یہ اختلاف ایسا نہیں کہ جس کی وجہ سے یہ ایک کے صادق ہونے کا اور دوسرے کے کاذب ہونے کا تقاضا کرے بلکہ یہ دونوں صادق ہیں کیونکہ جو ساکن ہوگا وہ متحرک بھی نہیں ہوگا اور کبھی دونوں کاذب بھی ہوتے ہیں، تو جب ایجاب وسلب کے لحاظ سے اختلاف کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، اس لیے ماتن نے تعریف میں ایک قید لگادی، چنانچہ فرمایا "بحيث يقتضي لذاته،، کہ یہ اختلاف اپنی ذات کی وجہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے، اس قید سے وہ اختلاف جو ایسا تقاضا نہیں کرتا، خارج ہو جاتا ہے۔

تناقض میں کونسا اختلاف مراد ہوتا ہے؟

وہ اختلاف جو ایک قضیہ کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرتا ہے، اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) یہ اختلاف اپنی ''ذات،، کی وجہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے جیسے زید قائم اور زید لیس بقائم، ان میں ذاتی اختلاف ہے، ان کا موضوع بھی ایک ہے اور محمول بھی، اور ایجاب وسلب کے لحاظ سے اختلاف بھی موجود ہے، لہذا ان میں تناقض ہے اور تناقض کے تحقق کے لیے یہ ''ذاتی اختلاف،، ہی معتبر ہوتا ہے۔

(۲) یہ اختلاف شی کے لازم مساوی کے واسطہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک قضیہ میں ایجاب ہو اور دوسرے میں اس کے لازم مساوی کا سلب ہو جیسے زید انسان اور زید لیس بناطق، یہ دو قضیے ایسے ہیں کہ ان میں سے پہلے قضیہ میں ایجاب ہے، اور دوسرے میں شی یعنی انسان کے لازم مساوی یعنی ناطق کا سلب ہے، اور دونوں کے درمیان ایسا اختلاف پایا جا رہا ہے کہ جو ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرتا ہے، لیکن یہ لذاتہ اختلاف نہیں ہے بلکہ لازم مساوی کے واسطہ سے ہے، کیونکہ ناطق اور انسان دونوں مساوی ہیں، اس لیے ناطق کی نفی سے انسان کی نفی ہوگی، اور انسان کی نفی سے ناطق کی نفی ہوگی، یہی وجہ ہے کہ زید انسان اور زید لیس بناطق میں دوسرا قضیہ زید لیس بانسان کی قوت میں ہے، یا یوں کہیے کہ پہلا قضیہ زید انسان، زید ناطق کی قوت میں ہے، تو گویا معنا یہ قضیے یوں ہو گئے زید انسان اور زید لیس بانسان، یا زید ناطق اور زید لیس بناطق، تو یہاں چونکہ یہ اختلاف امر مساوی یعنی ناطق کے واسطہ سے اس بات کا تقاضا کر رہا ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور ایک کاذب ہو اس لیے اس کو بالواسطہ کہا، لیکن تناقض کے تحقق کیلیے یہ اختلاف معتبر نہیں ہے چنانچہ لذاتہ کہہ کر ماتن نے اس اختلاف کو خارج کر دیا۔

(۳) یہ اختلاف ''خصوص مادہ،، کی وجہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے، ''خصوص مادہ،، کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قضیوں میں محمول موضوع سے اعم ہو، جیسے کل انسان حیوان ولاشی من الانسان بحیوان، اور بعض الانسان حیوان وبعض الانسان لیس بحیوان، ان قضایا کا اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا ضرور کر رہا ہے، لیکن دونوں کے کلی یا دونوں کے جزئی ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ خصوص مادہ یعنی موضوع سے محمول کے اعم ہونے کی وجہ سے یہ تقاضا کر رہا ہے، کیونکہ اگر یوں کہا جائے کہ یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا اس بناء پر کر رہا ہے کہ یہ دونوں کلی ہیں یا دونوں جزئی ہیں تو پھر اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر دو کلیتین یا ہر دو جزئیتین جو ایجاب وسلب کے لحاظ سے مختلف ہوں، تو ان کے درمیان تناقض ہو یعنی ان میں یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کرے حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ کبھی دونوں قضیے کلیہ کاذب ہوتے ہیں جیسے کل حیوان انسان اور لاشی من الحیوان بانسان یہ دونوں قضیے کلیہ ہیں اور ان میں ایجاب وسلب کے لحاظ سے اختلاف موجود ہے، لیکن یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ یہ دونوں ہی

کاذب ہیں، اسی طرح دونوں قضیہ جزئیہ بھی کبھی صادق ہوتے ہیں جیسے بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس بانسان، دونوں جزئیہ ہیں جو ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ضرور ہیں، لیکن یہ اختلاف ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا نہیں کر رہا بلکہ یہ دونوں صادق ہیں، تو معلوم ہوا کہ دو قضیوں کے درمیان محض کلیتین یا جزئیتین کی وجہ سے ایجاب وسلب کا یہ اختلاف ایک کے صدق اور ایک کے کذب کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ ''خصوص مادہ،، کی وجہ سے یہ اختلاف اس بات کا تقاضا کرتا ہے، لیکن ''خصوص مادہ،، کا یہ اختلاف بھی تناقض کے تحقق کیلیے معتبر نہیں ہے، چنانچہ ماتن نے تناقض کی تعریف میں ''لذاتہ،، کہہ کر اختلاف بالواسطہ اور اختلاف بخصوص مادہ دونوں کو خارج کر دیا۔

البتہ اگر قضیتین میں کمیت (کلیت وجزئیت) کے اعتبار سے اختلاف ہو تو پھر ان میں تناقض ہوگا جیسے بعض الحیوان انسان اور لاشی من الحیوان بانسان، یہ اختلاف اپنی ذات کی وجہ سے ایک کے صدق اور دوسرے کے کذب کا تقاضا کر رہا ہے، لہذا ان میں تناقض ہے، اور ہر وہ اختلاف جو ایجاب وسلب کے لحاظ سے ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان ہو وہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان میں ایک صادق اور ایک کاذب ہو، یہی تناقض ہے۔

قال: وَلا يَتحقَّقُ التناقضُ فِي المَخْصُوصَتَيْنِ إلّاعنداتحادِ الموضوعِ ويَنْدرِجُ فيه وحدةُ الشرطِ والجُزءِ والكُلِّ وعند اتحادِ المَحْمُولِ ويَندرِجُ فيه وحدةُ الزمان والمَكان والاضافةِ والقوةِ والفعلِ وفي المَحْصُورَتَيْنِ لا بُدَّ مع ذٰلِكَ مِنَ الاختلافِ بالكَمِّيَّةِ لِصِدْقِ الجزئيتينِ وكِذْبِ الكليتينِ فِي كلِّ مادةٍ يكونَ فيها الموضوعُ أعمَّ من المحمولِ ولابُدَّ فِي المُوَجَّهَتَيْنِ مع ذٰلِكَ من إختلافِ الجهةِ لصدق الممكنتين وكذبِ الضروريتين في مادةِ الامكان

قال: اور مخصوصتین میں تناقض متحقق نہیں ہوتا مگر موضوع کے اتحاد کے وقت، اور اس میں وحدت شرط جزء اور کل داخل ہے، اور محمول کے اتحاد کے وقت، اور اس میں زمان، مکان، اضافت، قوت اور فعل کی وحدت داخل ہے، اور محصورتین میں اس کے ساتھ کمیت میں مختلف ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ دونوں جزئیاں صادق اور دونوں کلیاں کاذب ہوتی ہیں ہر ایسے مادہ میں جس میں موضوع محمول سے اعم ہو اور موجہتین میں اس کے ساتھ اختلاف جہت بھی ضروری ہے، کیونکہ امکان کے مادہ میں ممکنتین صادق اور ضروریتین کاذب ہوتے ہیں۔

اقول: اَلقضيتانِ المختلفتانِ بالايجابِ والسلبِ إمَّا مخصوصتانِ أو محصورتانِ لأنَّ المهملاتِ لكونِهَا فى قُوَّةِ الجزئياتِ من المحصوراتِ فِي الحقيقةِ فإنَّ كانتا مخصوصتينِ فَالتَّناقضُ لا يتحقَّقُ بينهما الابعد تحقُّقِ ثماني وحداتِ فَالأُ ولٰى وحدةُ الموضوعِ إذ لو اختلفَ الموضوعُ فيهما لم تَتَنَاقضا لِجوازِ صِدقِهِمَا وكِذْبهما معًا

كقولنا زيدٌ قائمٌ وعمرٌ وليس بقائمٍ الثانيةُ وحدةُ المحمولِ فإنَّه لا تناقضَ عنداختلافِ المحمولِ كقولنا زيدٌ قائمٌ و زيدٌ ليس بضاحكٍ الثالثةُ وحدةُ الشرطِ لِعَدمِ التناقضِ عنداختلافِ الشرطِ كقولنا الجسمُ مفرق لِلْبصرِ أى بشرطِ كونِهِ ابيضَ والجسمُ ليس مفرق للبصرِ أى بشرطِ كونِهِ اسودَ الرابعةُ وحدةُ الكلِ والجزءِ فإنه إذااختلفَ الكلُ والجزءِ لم يتنا قضا كقولنا الزَنجيُّ اسودُأى بعضُه والزنجيُّ ليس باسودَ أى كلِه الخامسةُ وحدةُ الزمان إذ لا تنا قُضَ إذااختلف الزمانُ كقولنا زيدٌ نائمٌ أى ليلا وزيد ليس بنائمٍ أى نهارًا السادسةُ وحدةُ المكانِ لِعَدَمِ التناقضِ عنداختلافِ المكانِ كقولنا زيد جالسٌ أى فِى الدارِ و زيدٌ ليس بجالسٍ أى فِى السوقِ السابعةُ وحدُة الاضافةِ فانه إذا اختلف الاضافةُ لم يتحقق التناقضُ كقولنا زيد ابٌ أى لعمرٍووزيد ليس بابٍ أى لبكرٍ الثامنةُ وحدةُ القوة والفعلِ فإنَّ النسبةَ إذا كانت فِى احدى القضيتينِ بالفعل وفى الاخرىٰ بالقوة لَم يتنا قضا كقولنا الخمرُ فِى الدَنِّ مُسْكِرٌ أى بالقوة والخمرٌ فِى الدَنِّ ليس بمسكر اى بالفعل فهذه ثمانيةُ شُرُوطٍ ذَكَرَهَا القُدَمَاءُ لِيَتَحقَّقَ التناقضُ ورَدَّهَا المُتَاخِّرُونَ إلٰى وَحْدَتَيْنِ وحدةِ الموضوعِ ووحدةِ المحمولِ فان وحدةَ الموضوعِ يَنْدَرِجُ فيها وحدةُ الشرط ووحدةُ الكل والجزءِ أمَّا اندراجُ وحدةِ الشرط فلأنَّ الموضوعَ فى قولنا الجسمُ مفرق للبصرِ هو الجسمُ لا مُطلقًابل بشرطِ كونِهِ ابيضَ والموضوعُ فى قولنا الجسمُ ليس بمفرق للبصر هو الجسم بشرطِ كونِهِ اسود فاختلافُ الشرطِ يَسْتَتْبِعُ اختلافَ الموضوعِ فلو اِتَّحدَ الموضوعُ اتحد الشرطُ وأمَّا اندراجُ وحدةِ الكل والجزء فلِأنَّ الموضوعَ فِىْ قولنا الزنجيُ اسودُ بعضُ الزنجيِ وفى قولنا الزنجيُ ليسَ باسودَ كلُ الزنجيِ وهما مختلفانِ ووحدةُ المحمولِ يندرج فيها الوحداتُ الباقيةُ أمَّا اندراجُ وحدةِ الزمانِ فلأنَّ المحمولَ فى قولنا زيد نائمُ النائم ليلاً وفى قولِنا زيد ليس بنائمِ النائم نهارًا فاختلافُ الزمانِ يَسْتَدْعِىْ اختلافَ المحمولِ واما اندراجُ وحدةِ المكانِ والاضافةِ والقوةِ والفعلِ فعلى ذٰلک القياس

وَرَدَّها الفارابىُّ إلى وحدةٍ واحدةٍ وهى وحدةُ النسبةِ الَحُكمية حتى يكونَ السلبُ وارِدًاعلى النسبةِ التى ورد عليها الايجابُ وعند ذٰلک يتحقق التناقضُ جزماً وانما كانت مردودةً إلى تِلْک الوحدةِ لِأنَّهُ إذااختلف شئٌ من الامورِ الثمانية اِختلف النسبة ضرورةً أن نسبةَ المحمولِ إلى أحدِ الاَ مْرَيْنِ مغائرةٌ لنسبتهِ إلى الاخرِ ونسبةَ أحدِ الامرينِ إلى شئٌ مغائرةٌ لنسبة الاخرِ اليه و نسبةَ احد الامرين الى الاخر بشرط

مغائرةٍ لنسبته إليه بشرطٍ آخرَ وعلى هذا فمتى اتحدت النسبةُ اتحد الكلُّ وإن كانتِ القضيتان محصورتينِ فلا بُدَّ مع ذلك أى مع اتحادِ هِمَا فِى الامورِ الثمانيةِ من اختلافِهما فى الكمِ أى فى الكليةِ والجزئية فإنَّهُمَا لو كانتا كليتينِ أو جزئيتينِ لم تتنا قضا لِجَوازِ كذبِ الكليتين وصدقِ الجزئيتين فى كل مادةٍ يكون الموضوعُ فيها اعمَّ من المحمولِ كقولنا كل حيوانٍ انسانٌ ولا شئَ من الحيوانِ بانسانٍ فانهما كاذبتانِ و كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسانٍ فانهما صادقتانِ فانْ قلتَ الجزئيتان إنَّما تتصادقانِ لاختلافِ الموضوعِ لا لاتحادِ الكميةِ فإنَّ البعضَ المحكومَ عليه بالانسانية غيرُ البعض المحكومِ عليه بسلبِ الانسانيةِ فنقول النظرُ فى جميع الاحكام إنَّما هوإلى مفهومِ القضية ولمَّا لُوْحِظَ مفهومُ الجزئيتين وهو الايجابُ لِبعضِ الافرادِوَ السلبُ عن البعضِ لم تَتنا قضا وأمَّا تعيينُ الموضوعِ فامرٌخارجٌ عن المفهومِ فان قلت أليس اِعْتَبَرْوا وحدةَ الموضوع فَمَا الْحَاجَةُ إلى اعتبارِ شرطٍ اٰخرَ فى المحصوراتِ قُلْتُ المرادُ بالموضوعِ الموضوعُ فِى الذِّكْرِ لا ذاتُ الموضوعِ وإلَّالم يكن بين الكليةِ والجزئيةِ تناقضٌ فإنَّ ذاتَ الموضوعِ فِىْ الكليةِ جميعُ الافرادِ و فِى الجزئيةِ بعضُها وهما مختلفانِ هذا كلُه إذا لم يكن القضيتانِ مُوَجَّهَتَيْنِ وأمَّا إذا كَانتا مُوَجَّهَتَيْنِ فلا بُدَّ مع تلك الشرائطِ من شرطٍ اٰخرَ فِىْ الكل أى فى المخصوصاتِ والمحصوراتِ وهو الاختلافُ فى الجهَةِ لا نهما لو اتحدتا فى الجهةِ لم تَتَنا قَضَا لِكذْبِ الضروريتين فى مادةِ الامكانِ كقولنا كلُ انسانٍ كاتبٌ بالضُّرُورَةِ وليس كلُّ انسانٍ كاتباً بِالضرورةِ فانهما يكذِبانِ لأنَّ إيجابَ الكتابةِ لشئٍ من افرادالانسانِ ليس بضروريٍ ولا سلبُها عنه وصدقُ المُمْكنتين فيها كقولنا كل انسانٍ كاتبٌ بالامكان وليس كل انسانٍ كاتباً بالامكان فقدبَانَ أنَّ اختلافَ الجهةِ لا بد منه فى الموجهات۔

اقول: دوقضیے جوایجاب وسلب میں مختلف ہوں، مخصوصہ ہوں گے یا محصورہ، کیونکہ مہملات جزئیات کی قوت میں ہونے کی وجہ سے درحقیقت محصورات میں سے ہیں، پس اگر دونوں قضیے مخصوصہ ہوں تو ان میں تناقض متحقق نہ ہوگا مگر آٹھ وحدتوں کے متحقق ہونے کے بعد، پہلی وحدت، وحدت موضوع ہے، اس لیے کہ اگر دونوں میں موضوع مختلف ہوتو وہ دونوں متناقض نہ ہونگے، کیونکہ ان دونوں کا صدق اور کذب ایک ساتھ جائز ہے، جیسے زید قائم اورعمرو لیس بقائم، دوم: وحدت محمول ہے کیونکہ محمول کے اختلاف کے وقت تناقض نہیں ہوتا جیسے زید قائم اور زید لیس بضاحک، سوم: وحدت شرط ہے کیونکہ شرط

کے اختلاف کے وقت تناقض نہیں ہوتا، جیسے الجسم مفرق للبصر یعنی اس کے سفید ہونے کی شرط کے ساتھ اور الجسم لیس بمفرق للبصر یعنی اس کے سیاہ ہونے کی شرط کے ساتھ، چہارم: وحدت جزء وکل ہے، کیونکہ جب جزء اور کل مختلف ہوں تو وہ متناقض نہ ہوں گے، جیسے زنجی سیاہ ہے یعنی اس کا بعض، اور زنجی سیاہ نہیں ہے یعنی اس کا کل، پنجم: وحدت زمان ہے، کیونکہ تناقض نہیں ہوتا جب زمانہ مختلف ہو جیسے زید سو رہا ہے یعنی رات میں، اور زید نہیں سو رہا یعنی دن میں، ششم: وحدت مکان ہے کیونکہ مکان کے اختلاف کے وقت تناقض نہیں ہوتا جیسے زید بیٹھا ہے یعنی گھر میں، اور زید بیٹھا نہیں یعنی بازار میں، ہفتم: وحدت اضافت ہے، کیونکہ جب اضافت مختلف ہوگی تو تناقض متحقق نہ ہوگا جیسے زید باپ ہے یعنی عمرو کا اور زید باپ نہیں ہے یعنی بکر کا، ہشتم: قوت وفعل کی وحدت ہے، کیونکہ جب ایک قضیہ میں نسبت بالفعل ہو اور دوسرے میں بالقوہ ہو تو وہ متناقض نہ ہوں گے جیسے شراب مٹکے میں نشہ آور ہے یعنی بالقوہ، اور شراب مٹکے میں نشہ آور نہیں ہے بالفعل، تو یہ آٹھ شرطیں ہیں جن کو قدماء نے تناقض کے تحقق کے لیے ذکر کیا ہے۔

اور متاخرین نے ان کو صرف دو وحدتوں یعنی وحدت موضوع اور وحدت محمول کی طرف لوٹا دیا، کیونکہ وحدت موضوع میں وحدت شرط اور وحدت کل وجزء داخل ہے، وحدت شرط کا مندرج ہونا تو اس لیے ہے کہ الجسم مفرق للبصر میں موضوع مطلق جسم نہیں ہے بلکہ اس کے سفید ہونے کی شرط کے ساتھ، اور الجسم لیس بمفرق للبصر میں بھی موضوع جسم ہے، مگر اس کے سیاہ ہونے کی شرط کے ساتھ، تو شرط کا اختلاف موضوع کے اختلاف کے تابع ہے، چنانچہ اگر موضوع متحد ہوگا تو شرط بھی متحد ہوگی، اور وحدت کل وجزء کا مندرج ہونا اس لیے ہے کہ الزنجی اسود میں موضوع، زنجی کا بعض حصہ ہے، اور الزنجی لیس باسود میں زنجی کا کل ہے، یہ دونوں مختلف ہیں، اور وحدت محمول میں باقی وحدتیں داخل ہیں، وحدت زمان کا داخل ہونا تو اس لیے ہے کہ زید نائم میں محمول ''النائم لیلا،، ہے، اور زید لیس بنائم میں (محمول) النائم نھارا ہے تو زمان کا اختلاف، محمول کے اختلاف کا تقاضا کرتا ہے اور مکان، اضافت اور قوت وفعل کی وحدات کا داخل ہونا اسی قیاس پر ہے۔

اور فارابی نے اس کو ایک وحدت کی طرف لوٹا دیا، اور وہ نسبت حکمیہ کی وحدت ہے، یہاں تک کہ اس نسبت پر سلب وارد ہوگا جس پر ایجاب وارد ہوا ہے، اور اس وقت تناقض یقیناً متحقق ہوگا، اور ان کا اس ایک وحدت کی طرف مردود ہونا اس لیے ہے کہ جب امور ثمانیہ میں سے کوئی شی مختلف ہوگی تو نسبت بھی مختلف ہوگی، کیونکہ محمول کی نسبت امرین میں سے ایک کی طرف، اس کی دوسرے امر کی طرف نسبت کے ضروری طور پر مغایر ہے، اور احد الامرین کی نسبت کسی شی کی طرف، اس شی کی طرف شی آخر کی نسبت کے مغایر ہے، اور احد الامرین کی نسبت امر آخر کی طرف کسی شرط کے ساتھ، اس کی طرف نسبت کی شرط

آخر کے ساتھ مغایر ہے، اس لیے جب نسبت متحد ہوگی تو تمام امور متحد ہوں گے، اور اگر دونوں قضیے محصورہ ہوں تو ان کا امور ثمانیہ میں متحد ہونے کے ساتھ ساتھ کلیت وجزئیت میں مختلف ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ دونوں کلیہ یا جزئیہ ہوں تو متناقض نہ ہوں گے کیونکہ دونوں کلیہ کا کاذب ہونا اور دونوں جزئیہ کا صادق ہونا ممکن ہے ہر ایسے مادہ میں جس میں موضوع محمول سے اعم ہو جیسے کل حیوان انسان اور لاشی من الحیوان بانسان، یہ دونوں کاذب ہیں، اور جیسے بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس بانسان یہ دونوں جزئیہ صادق ہیں۔

اگر آپ کہیں کہ دونوں جزئیہ اختلاف موضوع کی وجہ سے صادق ہیں نہ کہ کیت کے اتحاد کی وجہ سے، اس لیے کہ بعض کے وہ افراد جن پر انسانیت کا حکم لگایا گیا ہے، ان بعض افراد کا غیر ہیں جن پر انسانیت کے سلب کا حکم ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ تمام احکام میں قضیہ کے مفہوم کا اعتبار ہے، اور جب جزئیتین کے مفہوم کا لحاظ کیا جائے، جو بعض افراد کے لیے ایجاب اور بعض افراد کے لیے سلب ہے، تو یہ دونوں متناقض نہیں رہتے، رہی موضوع کی تعیین تو وہ مفہوم سے ایک امر خارج ہے، اگر آپ کہیں کہ کیا مناطقہ نے وحدت موضوع کا اعتبار نہیں کیا تو پھر محصورات میں شرط آخر کے اعتبار کی کیا ضرورت؟ میں کہوں گا کہ موضوع سے مراد موضوع فی الذکر ہے نہ کہ ذات موضوع، ورنہ کلیہ اور جزئیہ میں بھی تناقض نہ رہے گا، کیونکہ کلیہ میں ذات موضوع تمام افراد ہیں، اور جزئیہ میں بعض افراد، یہ دونوں مختلف ہیں، یہ سب اس وقت ہے جب دونوں قضیے موجہہ نہ ہوں، اور اگر موجہہ ہوں تو ان شرائط کے ساتھ ساتھ تمام میں یعنی مخصوصات ومحصورات سب میں ایک اور شرط ضروری ہے، اور وہ جہت میں اختلاف ہے، کیونکہ اگر دونوں قضیے جہت میں متفق ہوں تو وہ متناقض نہ ہوں گے، کیونکہ امکان کے مادہ میں دو ضروریہ کاذب ہو جاتے ہیں جیسے کل انسان کاتب بالضرورہ اور لاشی من الانسان بکاتب بالضرورہ یہ دونوں کاذب ہیں کیونکہ انسان کے افراد میں سے کسی کے لیے نہ تو کتابت کا ایجاب ضروری ہے، اور نہ اس کا سلب اس سے، اور امکان کے مادہ میں دو ممکنہ صادق ہو جاتے ہیں جیسے کل انسان کاتب بالامکان اور لیس کل انسان کاتبا بالامکان، لہذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ موجہات میں اختلاف جہت ضروری ہے۔

مخصوصتین میں تناقض کی شرطیں

شارح فرماتے ہیں کہ وہ دو قضیے جو ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہوں، دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ دونوں مخصوصہ ہونگے یا محصورہ، کیونکہ مہملہ قضیہ جزئیہ کی قوت میں ہونے کی وجہ سے محصورات میں داخل ہے، اور "دو قضیوں" سے چونکہ ایسے دو قضیے مراد ہیں جو متعارف ہوں، اور ان میں تناقض ممکن ہو، لہذا طبعیہ اس سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ وہ نہ متعارف ہے، نہ اس سے قیاسات مرکب ہوتے ہیں، اور نہ ہی فن منطق میں اس سے بحث ہوتی ہے، البتہ بعض مناطقہ نے اس کو مخصوصہ میں داخل کیا ہے، اب اگر دو قضیے مخصوصہ ہوں تو ان کے درمیان تناقض کے

لیے آٹھ شرطیں ہیں:

در تنقض ہشت و حدت شرط داں
وحدت موضوع و محمول و مکان
وحد شرط و اضافت، جزء و کل
قوۃ و فعل است درآخر زمان

ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) ''وحدت موضوع،، دونوں قضیوں میں موضوع ایک ہو، کیونکہ اگر موضوع میں اختلاف ہوا تو پھر ان کے درمیان تناقض نہیں ہوگا، بلکہ وہ دونوں صادق بھی ہو سکتے ہیں اور دونوں کاذب بھی ہو سکتے ہیں، جیسے زید قائم اور عمرو لیس بقائم ان میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ ان کے موضوع متحد نہیں ہیں۔

(۲) ''وحدت محمول،، دونوں میں محمول ایک ہو، محمول میں اختلاف ہوتو پھر ان میں تناقض نہیں ہوگا، جیسے زید قائم، اور زید لیس بضاحک۔

(۳) ''وحدت شرط،، دونوں قضیے شرط میں متحد ہوں، شرط سے مراد''قید،، ہے اس میں حال تمیز، آلہ اور مفعول لہ سب داخل ہیں، تو جو قید پہلے قضیہ میں ہو وہی دوسرے میں بھی ہو، شرط میں اختلاف ہوا تو پھر تناقض نہیں ہوگا، جیسے جسم بینائی کو خیرہ کر دیتا ہے بشرطیکہ وہ جسم سفید ہو، اور جسم بینائی کو خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ وہ جسم سیاہ ہو، اب ان میں تناقض نہیں ہے، شرط میں اختلاف ہے، ایک میں''سفید،، کی شرط ہے اور ایک میں''سیاہ،، کی شرط ہے۔

(۴) ''وحدت کل و جزء،، دونوں کل اور جزء میں متحد ہوں، اگر ایک قضیہ میں کل پر حکم ہو تو دوسرے میں بھی کل پر حکم ہو، تب تناقض ثابت ہوگا، اسی طرح اگر ایک میں حکم جزء پر ہو تو دوسرے میں بھی جزء پر حکم ہو، تب تناقض ثابت ہوگا، لیکن اگر کل اور جزء میں اختلاف ہوا تو پھر تناقض نہیں ہوگا جیسے زنجی سیاہ ہے یعنی اس کا بعض، اور زنجی سیاہ نہیں ہے یعنی اس کا کل، ان میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ ایک میں کل پر اور دوسرے میں جزء پر حکم ہے، جبکہ تناقض کے لیے ان میں اتحاد ضروری ہے۔

(۵) ''وحدت زمان،، دونوں میں زمانہ کے اعتبار سے اتحاد ہو، کیونکہ اگر زمانہ کے اعتبار سے اتحاد نہ ہو بلکہ اختلاف ہو تو پھر تناقض نہیں ہوگا یا تو دونوں صادق ہوں گے یا دونوں کاذب ہوں گے، جیسے زید رات میں سوتا ہے، اور زید دن میں نہیں سوتا، اس میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ زمانہ اور وقت میں اختلاف پایا جا رہا ہے۔

(۶) ''وحدت مکان،، دونوں میں مکان اور جگہ میں اتحاد ہونا چاہئے، اگر مکان میں اختلاف ہوا تو پھر تناقض نہیں ہوگا جیسے زید گھر میں بیٹھا ہے اور زید بازار میں نہیں بیٹھا۔

(۷) ''وحدت اضافت،، دونوں میں اضافت اور نسبت کے اعتبار سے اتحاد ہو جیسے زید عمرو کا باپ ہے، اور زید بکر کا باپ نہیں ہے، ان میں چونکہ نسبت میں اختلاف ہے اس لیے ان میں تناقض نہیں ہے۔

(۸) ''وحدت قوت وفعل،، دونوں میں قوت وفعل کے لحاظ سے اتحاد ہو، اگر ایک میں بالقوہ حکم ہے تو دوسرے میں بھی بالقوہ ہو، تب تناقض ثابت ہوگا، اگر ایک میں بالفعل حکم ہے، تو دوسرے میں بھی بالفعل حکم ہو، تب تناقض ہوگا، اور اگر ایک میں بالفعل ہو اور دوسرے میں بالقوہ یا اس کے برعکس تو پھر تناقض نہیں ہوگا، جیسے شراب کا مٹکا بالقوہ نشہ آور ہے، اور شراب کا مٹکا بالفعل نشہ آور نہیں ہے، ان میں تناقض نہیں ہے، کیونکہ قوت وفعل میں یہاں اتحاد نہیں ہے، جبکہ تناقض کے لیے یہ ضروری ہے، بالقوہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں صلاحیت اور استعداد موجود ہو، اگر چہ فی الحال وہ واقع نہیں ہے، اور بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس وقت ہی موجود ہے، یہ وہ آٹھ شرطیں ہیں جن کو قدماء نے مخصوصتین میں تناقض کے لیے شرط قرار دیا ہے۔

متاخرین مناطقہ کا موقف

متاخرین مناطقہ نے ان سب کو صرف دو وحدتوں میں منحصر کر دیا، اور یہ کہا کہ تناقض کے لیے وحدت موضوع اور وحدت محمول کا اتحاد ضروری ہے، ان دونوں میں باقی تمام وحدات پائی جاتی ہیں، چنانچہ وحدت موضوع میں وحدت شرط اور وحدت کل وجزء پائی جاتی ہیں، وحدت موضوع میں وحدت شرط اس طرح مندرج ہے کہ شرط کے اختلاف سے موضوع بھی مختلف ہو جاتا ہے، اور اگر موضوع متحد ہو تو شرط بھی ایک ہی رہتی ہے جیسے جسم بینائی کو خیرہ کر دیتا ہے بشرطیکہ وہ سفید ہو، اور جسم بینائی کو خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ وہ سیاہ ہو، اب یہاں چونکہ شرط میں اختلاف ہے اس لیے موضوع بھی مختلف ہو گیا، تو معلوم ہوا کہ اگر موضوع میں اتحاد ہو تو شرط میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے وحدت موضوع میں وحدت شرط بھی داخل ہے، اور وحدت موضوع میں وحدت کل وجزء اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً الزنجی اسود میں موضوع بعض زنجی ہے اور الزنجی لیس باسود میں موضوع کل زنجی ہے، ان دونوں میں کل اور جزء میں اختلاف پایا گیا، یہ اختلاف موضوع کے اختلاف کا تقاضا کرتا ہے لیکن اگر موضوع میں اتحاد ہو تو کل وجزء میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے وحدت موضوع میں وحدت کل وجزء بھی مندرج ہے۔

اور باقی وحدات یعنی زمان مکان، اضافت، اور وحدت قوت وفعل ''وحدت محمول،، میں داخل ہیں، وحدت زمان اس طرح کہ مثلاً زید نائم لیلا میں محمول نائم لیلا ہے اور زید لیس بنائم نھارا میں محمول نائم نھارا ہے، اس میں اختلاف زمان سے محمول میں اختلاف آ گیا ہے، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو زمان میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ وحدت زمان، وحدت محمول میں داخل ہے، اور وحدت مکان اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً زید ضارب فی الدار میں محمول ''ضارب فی الدار،، ہے اور زید لیس بضارب فی السوق میں محمول ضارب فی السوق ہے اس میں اختلاف مکان سے محمول میں اختلاف آ گیا، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو مکان میں بھی اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ وحدت مکان وحدت محمول میں مندرج ہے اور وحدت اضافت اس میں اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً زید عمرو کا باپ ہے، اس میں محمول ''اب لعمرو،، ہے اور زید بکر کا باپ نہیں ہے، اس میں محمول ''اب لبکر،، ہے، اس اختلاف اضافت کی وجہ سے محمول میں اختلاف واقع ہو گیا، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو اضافت میں بھی ضرور اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا

کہ وحدت محمول میں وحدت اضافت بھی مندرج ہے، اور وحدت قوت وفعل اس طرح مندرج ہے کہ مثلاً زنجی سیاہ ہے اس محمول کا حکم بالقوہ ہے، اور زنجی سیاہ نہیں ہے میں محمول کا حکم بالفعل ہے اس میں قوت وفعل کے اختلاف سے محمول میں اختلاف پیدا ہوگیا، لیکن اگر محمول میں اتحاد ہو تو قوت وفعل میں بھی ضرور اتحاد ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ وحدت قوت وفعل وحدت محمول میں مندرج ہے۔

اس میں فارابی کی تحقیق

شیخ فارابی نے تمام وحدتوں کو صرف ایک وحدت میں داخل مانا ہے اور وہ وحدت نسبت حکمیہ ہے، کہ قضیہ میں جو نسبت ایجابیہ ہے، اس پر حرف سلب داخل کر دیا جائے تو تناقض متحقق ہو جاتا ہے، کیونکہ امور ثمانیہ میں سے جب کسی امر میں اختلاف ہوگا تو اس کی وجہ سے نسبت حکمیہ میں بھی ضرور اختلاف ہوگا، اور وحدت نسبت نہیں پائی جائے گی مثلاً زید قائم اور خالد لیس بقائم ان کی وحدت موضوع میں اختلاف ہے، تو جو نسبت پہلے قضیہ میں ہے، وہ دوسرے قضیہ میں نہیں رہی، بلکہ اس میں بھی اختلاف ہوگیا کیونکہ ایک شی کی نسبت امرین متغایرین میں سے ایک کی طرف اور ہوتی ہے، اور دوسرے امر متغایر کی طرف اور ہوتی ہے جیسے اس مثال میں قیام کی نسبت جو زید کی طرف ہے یہ اس نسبت کے مغایر ہے، جو عمرو کی طرف قیام کی نسبت ہو رہی ہے، اور امرین میں سے ایک کی نسبت ایک شی کی طرف اس نسبت کے مغایر ہوتی ہے جو اسی شی کی طرف امر آخر کی ہو جیسے زید قائم اور زید لیس بماش ان میں سے ایک میں قائم کی نسبت ہے اور ایک میں مشی کی نسبت ہے، تو معلوم ہوا کہ وحدت المحمول کے اختلاف سے نسبت میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور امرین میں سے ایک کی نسبت امر آخر کی طرف ایک شرط کے ساتھ اس نسبت کے مغایر ہوتی ہے جو شرط آخر کے ساتھ اس کی طرف ہو جیسا کہ اس کی مثال شرط کے بیان میں گذر چکی ہے، تو جب شرط اور جزء وکل کے اختلاف کی وجہ سے موضوع میں اختلاف ہوگا تو نسبت بھی مختلف ہو جائے گی اور جب زمان ومکان، اضافت اور قوت وفعل کے اختلاف کی وجہ سے محمول میں اختلاف ہوگا تو تب بھی نسبت مختلف ہو جائے گی اور وحدت نسبت نہیں پائی جائے گی، تو معلوم ہوا کہ اگر نسبت میں اتحاد ہو تو تمام شروط بھی پائی جاتی ہیں، لیکن اگر کوئی شرط مفقود ہو جائے تو وحدت نسبت میں بھی اختلاف واقع ہو جاتا ہے، اس بناء پر شیخ فارابی نے وحدات ثمانیہ کو صرف ایک وحدت یعنی وحدت نسبت میں داخل مانا ہے، یہ تمام تر تفصیل ان دو قضیوں کے تناقض کے بارے میں ہے جو دونوں مخصوصہ ہوں۔

دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے لیے ایک مزید شرط

جب دو قضیے محصورہ ہوں تو ان میں تناقض متحقق ہونے کے لیے امور ثمانیہ میں اتحاد کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں قضیے کمیت، یعنی کلیت اور جزئیت میں مختلف ہوں، ایک کلی ہے تو دوسرا جزئی ہو اور اس کے برعکس، کیونکہ اگر دونوں کلی یا دونوں جزئی ہوں تو پھر ان میں تناقض نہیں ہوگا، اس لیے کہ دونوں کلی کاذب ہو سکتی ہیں اور دونوں جزئی صادق ہو سکتی ہیں ہر ایسے مادہ میں جس میں موضوع محمول سے اعم ہو، دو کلی کی مثال: کل حیوان انسان

اور لاشی من الحیوان بانسان یہ دونوں ہی کاذب ہیں، اور دو جزئی کی مثال: بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس بانسان، یہ دونوں صادق ہیں، تو چونکہ کمیت کے اختلاف کے بغیر بعض مادوں میں تناقض متحقق نہیں ہوسکتا، اس لیے دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دونوں کلیت اور جزئیت میں بھی مختلف ہوں۔

معترض کہتا ہے کہ دو جزئیاں جو صادق ہورہی ہیں، یہ کمیت کے اتحاد کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ موضوع کے اختلاف کی وجہ سے ہے، کیونکہ حیوان کے جن افراد پر انسانیت کے ثبوت کا حکم ہے انہی پر سلب انسانیت کا حکم نہیں ہے، بلکہ وہ دوسرے افراد پر ہے، جو سابقہ افراد کا غیر ہیں، لہذا جزئیتین کا صدق کمیت کے اتحاد کی وجہ سے نہیں ہے بلک موضوع کے اختلاف کی وجہ سے ہے اس لیے ان میں تناقض کے لیے اختلاف کمیت کی شرط کا اضافہ نہیں ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام احکام میں قضیہ کے مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جب جزئیتین کے مفہوم کا لحاظ کیا جائے جو بعض افراد کے لیے ایجاب اور بعض سے سلب ہے تو پھر یہ دونوں متناقض نہیں رہتے اس لیے ان میں تناقض کے لیے ایک شرط کا اضافہ ضروری ہے اور وہ ''اختلاف کمیت،، ہے، احکام میں قضیہ کے امر خارج کا اعتبار نہیں ہوتا اور جو آپ نے اعتراض میں موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے افراد میں تعیین وتفریق کی ہے کہ ایجاب میں جن افراد کے لیے حکم ثابت ہورہا ہے یہ اور ہیں اور جن سے دوسرے قضیہ میں سلب ہورہا ہے یہ اور افراد ہیں، یہ ایک امر خارج ہے، اس کا اعتبار یہاں تناقض کے لیے نہیں ہوسکتا ورنہ تو لازم آئے گا کہ جزئیات کا تناقض امر خارجی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہورہا ہے، جو صحیح نہیں ہے، اس لیے اختلاف کمیت کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کمیت قضایا کے مفہومات میں داخل ہے، اس کے بغیر تناقض متحقق نہیں ہوسکتا، اس لیے اس کا اعتبار دو محصورہ میں تناقض کے تحقق کے لیے ضروری ہے۔

معترض کہتا ہے کہ تناقض میں وحدت موضوع کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قضیتین کے موضوع کلیت اور جزئیت میں مختلف نہ ہوں بلکہ متحد ہوں، تو پھر محصورات میں اختلاف کمیت کو کیوں شرط قرار دیا جارہا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے موضوع فی الذکر اور ایک ہے ذات موضوع، اور یہ شبہ ان دونوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہورہا ہے، چنانچہ یہ جو کہا ہے کہ تناقض کے لیے ''وحدت موضوع،، شرط ہے اس سے ذات موضوع مراد نہیں ہے بلک موضوع فی الذکر اور عنوان موضوع مراد ہے، کیونکہ اگر اس سے ذات موضوع مراد لی جائے تو پھر کلی اور جزئی کے درمیان کوئی تناقض نہیں رہے گا اس لیے کہ ان دونوں میں ذات موضوع مختلف ہوتی ہے، کلی میں ذات موضوع تمام افراد ہوتے ہیں، اور جزئی میں بعض افراد ہوتے ہیں گویا اس صورت میں وحدت موضوع کی شرط، جو کہ تناقض کے لیے ضروری ہے، متحقق نہ ہوئی، لہذا پھر کلی اور جزئی کے درمیان کوئی تناقض نہ ہونا چاہئے، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے، اس لیے ''وحدت موضوع،، سے ذات موضوع نہیں بلکہ موضوع فی الذکر مراد ہے، جب یہ بات ہے تو پھر محصورات میں اختلاف کمیت کی شرط بھی ناگزیر ہے۔

دو قضیہ موجہہ میں تناقض کے لیے ایک مزید شرط

تناقض کے لیے اب تک جن شرائط کا ذکر ہو چکا ہے، یہ اس وقت ہے جب دونوں قضیے موجہہ نہ ہوں بلکہ مخصوصہ اور محصورہ ہوں، لیکن اگر وہ قضیے موجہات میں سے ہوں تو ان میں تناقض کے لیے وحدات ثمانیہ اور اختلاف کمیت کے ساتھ ساتھ "اختلاف جہت،، بھی ضروری ہے، اگر جہت کے اعتبار سے دونوں متحد ہوں گے تو تناقض نہ ہو گا، کیونکہ امکان کے مادہ میں دو ضروریہ کاذب ہو جاتے ہیں، حالانکہ تناقض میں ایک کو صادق اور ایک کو کاذب ہونا چاہئے، جیسے کل انسان کاتب بالضرورہ اور لیس کل انسان کاتبا بالضرورہ، یہ دونوں امکان کے مادے ہیں، لیکن دونوں میں جہت چونکہ ایک ہی ہے، اس لیے یہ دونوں کاذب ہو گئے، اس لیے کہ کتابت کا ایجاب نہ تو کسی انسان کے لیے ضروری ہے، اور نہ اس کا سلب ضروری ہے، اسی طرح امکان کے مادہ میں دو ممکنہ صادق ہو جاتے ہیں جیسے کل انسان کاتب بالامکان اور لیس کل انسان کاتبا بالامکان، چونکہ ان میں بھی جہت مختلف نہیں ہے اس لیے یہ دونوں صادق ہو گئے اگر ان دونوں صورتوں میں جہتیں مختلف ہوتیں تو ایک قضیہ صادق اور ایک کاذب ہوتا یعنی ان میں تناقض ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ دو موجہہ میں تناقض کے تحقق کے لیے وحدات ثمانیہ اور اختلاف کمیت کے ساتھ ساتھ "اختلاف جہت،، بھی ضروری ہے۔

قال: فَنَقِيضُ الضروريةِ المطلقةِ الممكنةُ العامَّةُ لأنَّ سلبَ الضَّرورةِ مع الضرورةِ مما يَتَناقضانِ جزماً ونقيضُ الدائمةِ المطلقةِ المطلقةُ العامةُ لأنَّ السلبَ في كُلِّ الاوقاتِ يُنافِيهِ الايجابُ في البعض وبالعكس و نقيض المشروطةِ العامةِ الحِينيةُ الممكنةُ اعني التي حُكِمَ فيها برفعِ الضرورة بحسب الوصفِ عن الجانبِ المُخالفِ كقولنا كلُ مَنْ به ذاتُ الجنَبِ يُمكن أن يَسْعَلَ فِيْ بعضِ اوقاتِ كونهِ مَجْنُوبًا ونقيضُ العُرْفِيَةِ العامةِ الحينية المطلقةُ اعنى التي حُكِم فيها بثبوت المحمولِ للموضوع او سلبِهِ عنه في بعض احيانِ وصفِ الموضوع و مثالُها ما مرَّ

اقول: ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے، کیونکہ ضرورت اور سلب ضرورت یقیناً متناقض ہیں، اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے، اس لیے کہ سلب فی جمیع الاوقات، ایجاب فی البعض کے منافی ہے، اور اس کے برعکس، اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے، یعنی جس میں جانب مخالف سے ضرورت وصفیہ کے رفع کا حکم ہو جیسے ہر وہ شخص جس کو نمونیہ ہو، ممکن ہے کہ نمونیہ ہونے کی حالت میں کسی وقت وہ کھانسے، اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے، یعنی جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت یا سلب کا حکم ہو وصف موضوع کے بعض اوقات میں، اور اس کی مثال وہی ہے جو ابھی گذری ہے۔

اقول: اِعْلَمْ اَوّلاً أن نقيضَ كُلِّ شيْ رفْعُهُ وهذاالقدْر كافٍ في اخذِ النقيض لقضيةٍ قضيةٍ حتى أن كلَّ قضيةٍ يكون نقيضُها رفعَ تلك القضيةِ فاذا قلنا كلُّ انسانٍ حيوانٌ

بالضرورةِ فنقيضُها أنَّهُ ليس كذلك وكذلك في سائر القضايا لكنْ إذا رُفِعَ القضيةُ فربما يكون نفسُ رفِعها قضيةً لها مفهومٌ مُحَصَّلٌ معينٌ عندالعقلِ من القضايا المعتبرةِ وربما لم يكن رفُعها قضيةً لها مفهومٌ مُحَصَّلٌ عندالعقلِ من القضايا بل يكون لرَفعها لازمٌ مساوِله مفهومٌ محصلٌ عندالعقل فأُخِذُ ذٰلك اللازمِ المساوى فأُطلِقَ اسمُ النقيض عليها تجوزاً فحصل لنقائضِ القضايا مفهوماتٌ محصلةٌ عند العقلِ وإنما حَصلتْ تلك المفهوماتُ ولم يكتفِ بالقدر الإجمالى فى اخذالنقيضِ لِيسهُلَ استعمالُها فى الاحكامِ فالمرادُ بالنقيضِ فى هذاالفصلِ احدُالامرين اِمّا نفسُ النقيض او لازمُه المساوى

واذا عرفت هذا فنقول نقيضُ الضروريةِ المطلقةِ المُمْكِنةُ العامَّةُ لأنَّ الامكانَ العَامَ هو سلبُ الضرورةِ عن الجانبِ المُخَالِفِ للحكمِ ولا خفاءَ فى أنَّ اِثباتَ الضرورةِ فى الجانب المُخالِفِ وسلبَها فى ذلك الجانبِ مما يتنا قضانِ فضرورةُ الايجابِ نَقِيضُهَا سلبُ ضرورة الايجاب و سلبُ ضرورة الايجاب بعينه امكانٌ عامٌ سالبٌ وضرورةُ السلب نقيضُها سلبُ ضرورةِ السلبِ وهو بعينه امكانٌ عامٌ موجبٌ وكذلك امكانُ الايجاب نقيضُه سلبُ امكانِ الايجابِ اى سلبُ سلبِ ضرورةِ السلبِ الذى هو بعينه ضرورةُ السلب وامكانُ السلبِ نقيضُه سلبُ امكانِ السلب أىْ سلبِ ضرورةِ الايجابِ الذى هو بعَيْنِهِ ضرورةُ الايجاب ونقيضُ الدائمةِ المطلقةِ المطلقةُ العامةُ لأنَّ السلبَ فى كل الاوقات يُنا فِيْهِ الايجابُ فى البعض وبالعكس اى الايجابُ فى كل الاوقات ينافيه السلبُ فى البعض وإنما قال يُنا فِيه بخلاف ما قال فى الضروريةِ لأنَّ اطلاقَ الايجاب لا يُنا قِض دوامَ السلب بل يلازمُ نقيضَه فان دوامَ السلب نقيضُه رفعُ دوام السلبِ ويلزمه اطلاقُ الايجاب لانه اذالم يكنِ المحمولُ دائمَ السلب لكان إمَّا دائم الايجاب أو ثابتاً فى بعض الاوقات دونَ بعضٍ وايّاً ما كان يتحقق اطلاقُ الايجاب وكذلك دوامُ الايجاب يناقضُه رفعُ دوامِ الايجاب وإذا ارتفع دوامُ الايجاب فامَّا ان يدومَ السلبُ أو يتحقق السلبُ فى بعضِ الاوقات دون بعضٍ وعلى كِلاَ التقديرين فاطلاقُ السلب لازمٌ جزماً وهكذاالبيانُ فى أنَّ نقيضَ المطلقةِ العامةِ الدائمةُ المطلقةُ فانه إذا لم يكن الايجابُ فى الجملة يلزم السلبُ دائما وإذا لم يكن السلبُ فى الجملة يلزم الايجابُ دائما ونقيضُ المشروطةِ العامةِ الحينيةُ الممكنةُ وهى التى يُحْكَمُ فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المُخَالِفِ كقولنا كل من به ذاتُ الجنبِ يُمْكِن أن يَّسْعَلَ فى

بعض اوقاتِ کونہ مَجْنوباً و ذلک لان نسبتَھا الی المشروطة العامة کنسبة الممکنةِ العامةِ الی الضروریةِ المطلقةِ فکما أنَّ الضرورةَ بحسب الذاتِ تُناقِضُ سلبَ الضرورْة بحسب الذات کذلک الضرورةُ بحسب الوصفِ تُناقِضُ سلبَ الضرورةِ بحسبِ الوصف و نقیضُ العرفیةِ العامةِ الحینیةُ المطلقةُ وھی التی یُحْکَمُ فیھا بالثبوتِ او السلبِ بالفعل فی بعضِ اوقات وصف الموضوعِ ومثالُھا مامرّ من قولنا کل من بہ ذاتُ الجنب یَسْعَلُ بِالفعلِ فی بعض اوقات کونہِ مجنوباً ونسبتُھا إلی العرفیةِ العامةِ کنسبة المطلقةِ إلی الدائمةِ فکما أنَّ الدوامَ بحسبِ الذاتِ یُنا فِیْ الاطلاقَ بحسبھا کذلک الدوامُ بحسب الوصفِ ینا فی الاطلاقَ بحسبہ۔

اقول: اولا جان لیجئے کہ ہرشی کی نقیض اس کا رفع ہے، اور ہر ہر قضیہ کی نقیض اخذ کرنے میں اتنی بات کافی ہے، یہاں تک کہ ہر قضیہ کی نقیض اس کا رفع ہے، لہذا جب ہم کل انسان حیوان بالضرورہ کہیں تو اس کی نقیض انہ لیس کذالک ہوگی، اسی طرح باقی قضایا میں ہوگا، لیکن جب کسی قضیہ کا رفع کیا جائے تو کبھی اس کا نفس رفع ہی ایسا قضیہ ہوتا ہے جس کے لیے عقل کے نزدیک قضایا معتبرہ میں سے مفہوم محصل معین ہوتا ہے، اور کبھی اس کا نفس رفع ایسا قضیہ نہیں ہوتا جس کے لیے عندالعقل مفہوم محصل ہو قضایا سے، بلکہ نفس رفع کے لیے ایسا لازم مساوی ہوتا ہے، جس کے لیے عقل کے نزدیک قضایا معتبرہ میں سے مفہوم محصل معین ہوتا ہے، اور کبھی اس کا نفس رفع ایسا قضیہ نہیں ہوتا جس کے لیے عندالعقل مفہوم محصل ہوتا ہے، پس اسی لازم مساوی کولیکر اس پر مجازاً نقیض کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، چنانچہ عقل کے نزدیک قضایا کی نقیضوں کے لیے مفہومات محصلہ حاصل کر لیے جاتے ہیں، اور بلاشبہ مفہومات حاصل کئے گئے ہیں اور نقیض کے لینے میں قدر اجمالی پر اکتفا نہیں کیا گیا تا کہ احکام میں ان کا استعمال آسان ہو، اس فصل میں نقیض سے احدالامرین مراد ہے یا تو نفس نقیض یا اس کا لازم مساوی۔

اور جب آپ یہ جان چکے تو ہم کہتے ہیں کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے کیونکہ امکان عام وہ حکم کی جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہے، اور اس میں کوئی خفا نہیں کہ جانب مخالف میں ضرورہ کا اثبات اور اسی جانب میں ضرورت کا سلب دونوں متناقض ہیں، پس الایجاب کی ضرورت کی نقیض ایجاب کی ضرورت کا سلب ہے، اور ایجاب کی ضرورت کا سلب بعینہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور سلب کی ضرورت کی نقیض سلب کی ضرورت کا سلب ہے جو بعینہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے، اسی طرح ایجاب کے امکان کی نقیض ایجاب کے امکان کا سلب ہے، یعنی سلب سلب ضرورۃ السلب جو بعینہ ضرورۃ السلب ہے، اور امکان سلب کی نقیض سلب امکان السلب ہے، یعنی سلب سلب ضرورۃ الایجاب، جو بعینہ ضرورت ایجاب ہے۔

اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے، کیونکہ تمام اوقات میں سلب کے منافی ہے ایجاب فی البعض، اور اس کے برعکس یعنی تمام اوقات میں ایجاب کے منافی ہے، سلب فی البعض، اور یہاں ماتن نے ''ینافیہ،، کہا ہے بخلاف اس کے جو ضروریہ میں کہا ہے، اس لیے کہ مطلق ایجاب، سلب کے دوام کے مناقض نہیں ہے، بلکہ اس کی نقیض کو لازم ہے، اس لیے کہ سلب کے دوام کی نقیض سلب کے دوام کا رفع ہے، اور مطلق ایجاب اس کو لازم ہے، کیونکہ جب محمول دائم السلب نہیں تو وہ یا دائم الایجاب ہوگا اور یا بعض اوقات میں ثابت ہوگا، اور بعض میں نہ ہوگا، جو بھی ہو، مطلق ایجاب متحقق ہوگا، اسی طرح دوام کے ایجاب کا مناقض ایجاب کے دوام کا رفع ہے، اور جب ایجاب کا دوام مرتفع ہوگیا تو سلب یا دائمی ہوگا یا بعض اوقات میں متحقق ہوگا اور بعض میں نہ ہوگا، بہر دو تقدیر مطلق سلب یقیناً لازم ہے، اسی طرح اس میں بیان ہے کہ مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ ہے، اس لیے کہ جب ایجاب فی الجملہ نہ ہو تو سلب دائما لازم ہوگا اور جب سلب فی الجملہ نہ ہو تو ایجاب دائما لازم ہوگا۔

اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں جانب مخالف سے ضرورہ وصفیہ کے سلب کا حکم ہوتا ہے، جیسے ہر وہ شخص جو نمونیہ کا بیمار ہو ممکن ہے کہ وہ نمونیہ زدہ ہونے کے بعض اوقات میں کھانسے، اور یہ اس لیے کہ حینیہ کی نسبت مشروطہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی ممکنہ عامہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ کی طرف تو جیسے ضرورت ذاتیہ، ضرورت ذاتیہ کے سلب کے مناقض ہے، ایسے ہی ضرورت وصفیہ، ضرورت وصفیہ کے سلب کے مناقض ہوگی، اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اور یہ وہ ہے جس میں وصف موضوع کے بعض اوقات میں ثبوت بالفعل یا سلب بالفعل کا حکم ہوتا ہے، اور اس کی مثال وہ ہے جو گذر چکی وہ یہ کہ جس شخص کو نمونیہ ہو، اس کا نمونیہ کے بعض اوقات میں بالفعل کھانسنا ممکن ہے، اور اس کی نسبت عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی مطلقہ کی نسبت دائمہ کی طرف تو جیسے دوام ذاتی اطلاق ذاتی کے منافی ہے، ایسے ہی دوام وصفی اطلاق وصفی کے منافی ہوگا۔

نقیض کی تعریف وتشریح

قضایا بسیطہ موجہہ کی نقائض بتانے سے پہلے شارح نقیض کی تعریف اور اس کے متعلق کچھ باتیں ذکر کر رہے ہیں۔

نقیض کی تعریف: نقیض کل شی رفعہ ہر چیز کی نقیض یہ ہے کہ اس کا رفع کر دیا جائے اور اس کو اٹھا دیا جائے، یہ بہت اجمالی خاکہ ہے نقیض کا، شارح فرماتے ہیں کہ کسی بھی قضیہ کی نقیض نکالنے کے لیے اسقدر مختصر سے تعارف ہی کافی ہے کہ ہر قضیہ کی نقیض اس کا رفع ہے چنانچہ جب ہم کہیں کہ ہر انسان ضروری طور پر حیوان ہے تو اس کی نقیض یہ ہوگی کہ ایسا نہیں ہے، جب یہ بات ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر موجہات کی نقائض کو اس قدر تفصیل سے بیان کرنی کی کیا

ضرورت تھی؟ ان کا اجمالی تصور تو معلوم ہو گیا تھا؟

لیکن ان نقائض کو تفصیل سے اس لیے بیان کیا ہے کہ جب قضیہ کا رفع کیا جائے تو اس نقیض کی دو صورتیں ہیں (۱) کبھی تو اس قضیہ کے نفس رفع ہی سے ایسا قضیہ حاصل ہو جاتا ہے، جو عقل کے پاس ایک معین مفہوم ہوتا ہے، جو مناطقہ کے ہاں معتبر ہوتا ہے، اور اسی کو حقیقت کے طور پر پہلے قضیہ کی نقیض کہا جاتا ہے، (۲) کبھی نفس رفع سے ایسا قضیہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ قضیہ، نفس رفع کے لیے لازم مساوی ہوتا ہے، جس کا عقل کے پاس ایک مفہوم حاصل ہوتا ہے، تو اس لازم مساوی پر بھی مجازاً نقیض کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، اور اخذ نقیض میں اجمال پر اکتفاء نہیں کیا گیا تا کہ ان نقائض کو قضایا کے احکام یعنی عکس مستوی، عکس نقیض اور قیاسات کی دلیل خلف میں استعمال کرنا آسان ہو اور کوئی دقت پیش نہ آئے، تو حاصل یہ ہے کہ اس فصل میں نقیض سے دو امروں میں سے کوئی ایک مراد ہوگا یا نفس نقیض جیسے ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور یا نقیض کا لازم مساوی جیسے دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے۔

ضروریہ مطلقہ کی نقیض

ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے، کیونکہ امکان عام وہ ہوتا ہے جس میں حکم کی جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہو، اب اگر اسی جانب مخالف میں ضرورت کا ایجاب اور اثبات بھی ہو تو ظاہر ہے کہ ان میں تناقض ہوگا، اس لیے یہ کہا کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے، شارح نے ایجاب وسلب دونوں اعتبار سے نقائض بیان کی ہیں، چنانچہ ضروریہ مطلقہ موجبہ کی نقیض ممکنہ عامہ سالبہ ہے، اور ضروریہ مطلقہ سالبہ کی نقیض ممکنہ عامہ موجبہ ہے، لیکن شارح نے اس بات کو اصطلاحی الفاظ کے پیرائے میں بیان کیا ہے، ان اصطلاحات کی تشریح یہ ہے:

(۱) ضرورۃ الایجاب: اس سے ضروریہ مطلقہ موجبہ مراد ہے۔

(۲) سلب ضرورۃ الایجاب: اس سے ممکنہ عامہ سالبہ مراد ہے۔

(۳) ضرورۃ السلب: اس سے ضروریہ مطلقہ سالبہ مراد ہے۔

(۴) سلب ضرورۃ السلب: اس سے ممکنہ عامہ موجبہ مراد ہے۔

یعنی ضرورہ الایجاب (ضروریہ مطلقہ موجبہ) کی نقیض سلب ضرورہ الایجاب (ممکنہ عامہ سالبہ) ہے اور ضرورہ السلب (ضروریہ مطلقہ سالبہ) کی نقیض سلب ضرورہ السلب (ممکنہ عامہ موجبہ) ہے، یہ تفصیل شارح نے ضروریہ مطلقہ کے اعتبار سے بیان کی ہے، اب اسی کو مزید وضاحت کے لیے ممکنہ عامہ کے اعتبار سے بیان کر رہے ہیں، اور اس میں بھی ایجاب وسلب دونوں اعتبار سے نقائض بیان کی ہیں، چنانچہ ممکنہ عامہ موجبہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ سالبہ ہے، اور ممکنہ عامہ سالبہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے، شارح نے اس کو بھی اصطلاحی الفاظ کے لبادہ میں بیان کیا ہے، جن کی تفصیل یہ ہے:

(۱) امکان الایجاب (سلب ضرورۃ السلب): اس سے ممکنہ عامہ موجبہ مراد ہے۔

(۲) سلب امکان الایجاب (ضرورۃ السلب کے سلب کا سلب): اس سے ضروریہ مطلقہ سالبہ مراد ہے۔

(۳) امکان السلب (سلب ضرورہ الایجاب): اس سے ممکنہ عامہ سالبہ مراد ہے۔

(۴) سلب امکان السلب (ضرورہ ایجاب کے سلب کا سلب): یہ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے۔

حاصل یہ کہ امکان ایجاب یعنی ممکنہ عامہ موجبہ کی نقیض سلب امکان الایجاب یعنی سلب سلب ضرورہ السلب ہے، یہی ضروریہ مطلقہ سالبہ ہے، اور امکان السلب یعنی ممکنہ عامہ سالبہ کی نقیض سلب امکان السلب یعنی سلب سلب ضرورۃ الایجاب ہے، جو ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے۔

دائمہ مطلقہ کی نقیض

دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے، کیونکہ دائمہ مطلقہ سالبہ میں محمول موضوع سے تمام اوقات میں مسلوب ہوتا ہے، اور مطلقہ عامہ موجبہ بعض اوقات میں ثبوت پر دلالت کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سلب فی الکل اور ثبوت فی البعض میں منافات ہے، اسی طرح اس کے برعکس ہے یعنی تمام اوقات میں ایجاب جو دائمہ مطلقہ عامہ موجبہ میں ہوتا ہے، اور بعض اوقات میں سلب جو مطلقہ عامہ سالبہ میں ہوتا ہے، ان میں منافات ہے، لہذا دائمہ مطلقہ موجبہ کی نقیض مطلقہ عامہ سالبہ ہے، اور دائمہ مطلقہ سالبہ کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ ہے۔

ماتن نے ضروریہ مطلقہ کی نقیض کے موقع پر ''یناقضان،، کہا ہے، اور یہاں دائمہ مطلقہ کی نقیض کے بیان میں ''ینافیہ،، کہا ہے، اس سے درحقیقت اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ اس کی نقیض صریح ہے اور قضایا معتبرہ میں سے ہے، اس لیے وہاں یناقضان کہا ہے، لیکن دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ، اس کی نقیض صریح نہیں ہے، بلکہ یہ اس کی نقیض کو لازم ہے، مجازاً اس کو نقیض کہا جاتا ہے۔ اس لیے یہاں ینافیہ کہا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ دائمہ مطلقہ سالبہ میں دوام السلب ہوتا ہے یعنی محمول موضوع سے دائما مسلوب ہوتا ہے، اس کی نقیض ''رفع دوام السلب،، ہے مطلقہ عامہ موجبہ اس کی نقیض نہیں ہے بلکہ اس کی نقیض کو لازم ہے، کیونکہ ''رفع دوام السلب،، کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع سے دائم السلب نہیں تو پھر یا تو وہ دائم الایجاب ہوگا یا بعض اوقات میں ثابت اور بعض اوقات میں ثابت نہ ہوگا، جونسی بھی صورت ہو مطلقہ عامہ موجبہ بہرحال متحقق ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ جب محمول دائم الایجاب ہوگا تو اس میں مطلقہ عامہ موجبہ بھی پایا جائے گا، اس لیے کہ دوام، اطلاق سے اعلی ہے، اور اعلی میں ادنی پایا جاتا ہے، اور اگر محمول بعض اوقات میں ثابت ہو اور بعض میں نہ ہو تو اس میں مطلقہ عامہ موجبہ کا پایا جانا بالکل واضح ہے، اسی طرح دائمہ مطلقہ موجبہ میں ''دوام الایجاب،، ہوتا ہے، تو اس کی نقیض ہوگی ''رفع دوام الایجاب،، مطلقہ عامہ سالبہ اس کی نقیض نہیں ہے بلکہ اس کی نقیض (رفع دوام الایجاب) کو لازم ہے، اب رفع دوام الایجاب خواہ اس شکل میں ہو کہ محمول دائم السلب ہو یا اس طرح کہ بعض اوقات میں سلب متحقق ہو اور بعض میں نہ ہو، ان دونوں میں جونسی بھی صورت ہو، مطلقہ عامہ سالبہ ضرور متحقق ہو جائے گا، کیونکہ دوام اطلاق سے اعلی ہے، اور ادنی

اعلی میں پایا جاتا ہے، تو حاصل یہ کہ رفع دوام الایجاب اور رفع دوام السلب جو دائمہ کی ایجاب وسلب کے اعتبار سے نقیضین ہیں، ان کے لیے نفس الامر میں کوئی ایسا قضیہ نہیں، جو ان کے مفہوم کو ادا کر سکے، البتہ ان نقائض کو چونکہ مطلقہ عامہ لازم ہے، اس لیے مجازا یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے۔

نقیض کی یہ تقریر دائمہ مطلقہ کی جہت سے تھی، اب نقیض کی تقریر مطلقہ عامہ کی جہت سے بیان کر رہے ہیں، وہ اس طرح کہ مطلقہ عامہ موجبہ کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، کیونکہ اطلاق ایجاب یعنی مطلقہ عامہ موجبہ میں محمول موضوع کے لیے فی الجملہ ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کی نقیض ''رفع اطلاق الایجاب،، ہوگی کہ محمول موضوع کے لیے فی الجملہ ثابت نہیں، جب وہ فی الجملہ ثابت نہیں تو پھر دوام السلب اس کو لازم ہوگا، یہی دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، اور مطلقہ عامہ سالبہ کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ ہے، کیونکہ اطلاق السلب یعنی مطلقہ عامہ سالبہ میں محمول موضوع کے لیے فی الجملہ ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس کی نقیض ''رفع اطلاق السلب،، ہوگی کہ محمول موضوع سے فی الجملہ مسلوب نہیں، جب یہ بات ہے تو پھر ''دوام الایجاب،، اس کو لازم ہوگا، یہی دائمہ مطلقہ موجبہ ہے، تو معلوم ہوا کہ مطلقہ عامہ موجبہ کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ ہے، اور مطلقہ عامہ سالبہ کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ ہے۔

مشروطہ عامہ کی نقیض

مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے، اور حینیہ ممکنہ گو موجہہ بسیطہ ہے مگر مشہور و معتبر نہیں ہے، اس کا اعتبار صرف مشروطہ عامہ کی نقیض میں ضرورت کی بناء پر کیا گیا ہے، اور چونکہ موجہات کی بحث میں اس کی تعریف نہیں گذری اس لیے یہاں اس کی تعریف بھی ذکر کر دی ہے، کہ حینیہ ممکنہ وہ قضیہ بسیطہ ہے جس میں جانب مخالب سے ضرورت وصفیہ کے سلب کا حکم ہو جیسے ہر وہ شخص جس کو نمونیہ ہو، اس کا نمونیہ کی حالت میں کسی وقت کھانسنا ممکن ہے، اس میں حکم کی جانب مخالف یعنی ''نہ کھانسنا،، ضروری نہیں ہے، ممکن ہے کہ کھانسی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔

مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے، تو جیسے ضرورت بحسب الوصف یعنی ضرورت ذاتیہ، سلب الضرورہ بحسب الذات یعنی ممکنہ عامہ کے مناقض ہے اسی طرح ضرورت بحسب الوصف یعنی مشروطہ عامہ، سلب الضرورہ بحسب الوصف یعنی حینیہ ممکنہ کے مناقض ہے، اور جس طرح ممکنہ عامہ، ضروریہ کی نقیض صریح ہے، اسی طرح حینیہ ممکنہ مشروطہ کی نقیض صریح ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشروطہ عامہ موجبہ کی نقیض حینیہ ممکنہ سالبہ آتی ہے، کیونکہ مشروطہ عامہ موجبہ میں ضرورت الایجاب بحسب الوصف کا حکم ہوتا ہے تو اس کی نقیض آئے گی رفع ضرورت الایجاب بحسب الوصف جس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب بحسب الوصف ضروری نہیں، جب ایجاب ضروری نہیں تو یا سلب ضروری ہوگا یا بعض افراد میں سلب اور بعض میں ایجاب ہوگا، جونسی بھی صورت ہو، بہر حال حینیہ ممکنہ سالبہ ضرور صادق ہوگا، اور اگر مشروطہ عامہ سالبہ ہو تو اس کی نقیض حینیہ ممکنہ موجبہ ہوگی، کیونکہ مشروطہ عامہ سالبہ میں ضرورت السلب بحسب الوصف کا حکم ہوتا

ہےتو اس کی نقیض ہوگی سلب ضرورت السلب بحسب الوصف جس کا مطلب یہ ہے کہ سلب بحسب الوصف ضروری نہیں، جب سلب ضروری نہیں تو ایجاب ضروری ہوگا یا بعض میں ایجاب اور بعض میں سلب ہوگا، جونسی بھی صورت ہو بہر حال حینیہ ممکنہ موجبہ صادق ہوگا۔

نقیض کی یہ تقریر مشروطہ کی جہت سے تھی، اور حینیہ ممکنہ کی جہت سے نقیض کی تقریر یہ ہے کہ حینیہ ممکنہ موجبہ کی نقیض مشروطہ عامہ سالبہ ہے، کیونکہ حینیہ ممکنہ موجبہ میں امکان الایجاب بحسب الوصف یعنی سلب ضرورہ السلب بحسب الوصف کا حکم ہوتا ہے تو اس کی نقیض ہوگی سلب امکان الایجاب یعنی سلب سلب ضرورہ السلب بحسب الوصف، اور یہ قاعدہ ہے کہ دو نفی جب جمع ہو جائیں تو وہ مثبت ہو جاتا ہے، لہذا باقی ''ضرورت السلب بحسب الوصف،، رہ گیا، اور یہ بعینہ مشروطہ عامہ سالبہ ہے، اور اگر حینیہ ممکنہ سالبہ ہو تو اس کی نقیض مشروطہ عامہ موجبہ ہے، کیونکہ حینیہ ممکنہ سالبہ میں امکان السلب یعنی سلب ضرورت الایجاب کا حکم ہوتا ہے، تو اس کی نقیض ہوگی سلب امکان السلب بحسب الوصف یعنی سلب سلب ضرورت الایجاب بحسب الوصف، جب دونوں سلب ختم ہوگئے، تو باقی ضرورت الایجاب بحسب الوصف رہ گیا، اور یہ بعینہ مشروطہ عامہ موجبہ ہے۔

عرفیہ عامہ کی نقیض

عرفیہ عامہ حینیہ مطلقہ ہے، اور حینیہ مطلقہ بھی اگرچہ موجہات میں سے ہے، لیکن یہ قضایا معتبرہ میں سے نہیں ہے اس کا اعتبار یہاں صرف عرفیہ عامہ کی نقیض میں ضرورت کی بناء پر کیا گیا ہے اور چونکہ ماقبل اس کی تعریف بھی ذکر نہیں ہوئی اس لیے یہاں اس کی تعریف بھی ذکر کی ہے، حینیہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے ''جس میں اس بات کا حکم ہو کہ محمول موضوع سے بالفعل مسلوب ہوتا ہے یا وہ ثابت ہوتا ہے وصف موضوع کے بعض اوقات میں،، جیسے جو شخص نمونیہ میں مبتلا ہو تو اس کے لیے وصف موضوع (نمونیہ) کے بعض اوقات میں بالفعل کھانسنا بھی پایا جا سکتا ہے، اور نہ کھانسنا بھی ممکن ہے۔

حینیہ مطلقہ کی نسبت عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہی ہے جیسا کہ مطلقہ عامہ کی نسبت دائمہ مطلقہ کی طرف ہے، تو جیسے دوام بحسب الذات یعنی دائمہ مطلقہ، اطلاق بحسب الوصف یعنی مطلقہ عامہ کے منافی ہے، ایسے ہی دوام بحسب الوصف یعنی عرفیہ عامہ، اطلاق بحسب الوصف یعنی حینیہ مطلقہ کے منافی ہے، اور جس طرح مطلقہ عامہ دائمہ مطلقہ کی نقیض صریح نہیں ہے بلکہ اس نقیض کو لازم ہے، اسی طرح حینیہ مطلقہ عرفیہ عامہ کی نقیض صریح نہیں ہے بلکہ اس کی نقیض اور رفع کو لازم ہے اور اس کے مساوی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ عرفیہ عامہ موجبہ کی نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ آتی ہے، کیونکہ عرفیہ عامہ موجبہ میں دوام الایجاب بحسب الوصف ہوتا ہے تو اس کی نقیض ہوگی رفع دوام الایجاب بحسب الوصف کہ محمول بحسب الوصف دائم الایجاب نہیں، لہذا وہ یا تو دائم السلب ہوگا یا بعض اوقات میں ثابت اور بعض میں سلب ہوگا، جونسی بھی صورت ہو

بہر حال حینیہ مطلقہ سالبہ صادق ہو جائے گا، اور اگر عرفیہ عامہ سالبہ ہو تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ آتی ہے، کیونکہ اس سالبہ میں دوام السلب بحسب الوصف ہوتا ہے، تو اس کی نقیض ہوگی رفع دوام السلب بحسب الوصف، محمول دائم السلب نہیں اب وہ یا تو دائم الایجاب ہوگا یا بعض اوقات میں ثابت اور بعض میں سلب ہوگا، جونسی بھی صورت ہو، حینیہ مطلقہ موجبہ بہر حال پایا جائے گا۔

اور حینیہ مطلقہ کی جہت سے نقیض کی تقریر اس طرح ہوگی کہ حینیہ مطلقہ موجبہ کی نقیض عرفیہ عامہ سالبہ ہے کیونکہ حینیہ مطلقہ موجبہ میں اطلاق الایجاب بحسب الوصف کا حکم ہوتا ہے، تو اس کی نقیض ہوگی رفع اطلاق الایجاب بحسب الوصف کہ اس میں فی الجملہ ایجاب نہیں، جب فی الجملہ ایجاب نہیں تو دوام السلب بحسب الوصف ہوگا، یہ بعینہ عرفیہ عامہ سالبہ ہے، اور حینیہ مطلقہ سالبہ کی نقیض عرفیہ عامہ موجبہ ہے کیونکہ حینیہ مطلقہ سالبہ میں اطلاق السلب بحسب الوصف ہوتا ہے تو اس کی نقیض ہوگی رفع اطلاق السلب بحسب الوصف، کہ محمول فی الجملہ مسلوب نہیں، لہذا اب وہ بحسب الوصف دائم الایجاب ہوگا یہ بعینہ عرفیہ عامہ موجبہ ہے۔

فائدہ: ماتن وشارح نے بسائط میں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقائض کو بیان نہیں کیا دو وجہ سے، ایک تو اس وجہ سے کہ آئندہ مباحث میں ان کی نقائض سے کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، اور دوسرا اس وجہ سے کہ جب دوسرے تمام قضایا بسیطہ کی نقائض کو ذکر کیا جا چکا ہے تو اس سے التزاما ان کی نقائض مفہوم ہو سکتی ہیں۔

موجہات بسیطہ کی نقائض کا نقشہ

نمبر شمار	اصل قضیہ	مثال	نقیض قضیہ	مثال
۱	موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان بالضرورة	سالبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام
۲	سالبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ	لا شئ من الانسان بحجر بالضرورہ	موجبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان حجر بالامکان العام
۳	موجبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دائما	سالبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان لیس بحیوان بالفعل
۴	سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	لا شئ من الانسان بحجر دائما	موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان حجر بالفعل

۵	موجبه کلیه مشروطه عامه	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا	سالبه جزئیه حینیه ممکنه	بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین هو کاتب
۶	سالبه کلیه مشروطه عامه	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا	موجبه جزئیه حینیه ممکنه	بعض الکاتب ساکن الاصابع بالامکان حین هو کاتب
۷	موجبه کلیه عرفیه عامه	کل کاتب متحرک الاصابع دائما ما دام کاتبا	سالبه جزئیه حینیه مطلقه	بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل حین هو کاتب
۸	سالبه کلیه عرفیه عامه	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع دائما ما دام کاتبا	موجبه جزئیه حینیه مطلقه	بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حین هو کاتب

قال: **وأمّا المرکباتُ فان کانت کلیةً فنقیضُها احدُ نقیضَی جُزئَیْها وذلک جَلِیٌّ بعد الاحاطةِ بحقائق المرکباتِ ونقائضِ البسائطِ فانّک إذا تحققتَ أنَّ الوجودیةَ اللادائمةَ ترکیبُها من مُطْلَقَتَیْنِ عامتین احداها موجبةٌ والاخری سالبةٌ وان نقیضَ المطلقةِ هو الدائمةُ تحققتُ ان نقیضَها اماالدائمةُ المخالفةُ أو الدائمةُ الموافقةُ۔**

قال: اور مرکبات وہ اگر کلیہ ہوں تو ان کی نقیض ان کے جزئین کی دونقیضوں میں سے ایک ہوگی اور یہ مرکبات کی حقائق اور بسائط کی نقائض کا احاطہ کر لینے کے بعد بالکل ظاہر ہے، کیونکہ جب آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وجودیہ لا دائمہ کی ترکیب دو مطلقہ عامہ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ، اور یہ کہ مطلقہ کی نقیض دائمہ ہے، تو یہ بات بھی آپ جان گئے کہ اس کی نقیض یا دائمہ مخالفہ ہے یا دائمہ موافقہ ہے۔

اقول: **القضیةُ المرکبةُ عبارةٌ عن مجموعِ قضیتینِ مختلفتینِ بالایجابِ والسلبِ فنقیضُها رفعُ ذٰلک المجموعِ لکنَّ رَفْعَ المجموعِ إنّما یکون برفع احدِ جزئیه لا علی التعیین فان جزئیه اذا تحققا تحقق المجموعُ ورفُع احدِ الجزئین هو احدُ نقیضَیِ الجزئین لا علی التعیین فیکون لازماً مساویاً لنقیضِ المرکبةِ وهو المفهومُ الْمُرَدَّدُبین نقیضیِ الجزئین لأنَّ احدَ النقیضین مفهومٌ مردَّدٌبینهما فیُقالُ إمّا هذاالنقیضُ واما ذٰلک النقیضُ وبالحقیقة هو منفصلةٌ مانعة الخلو مرکبةٌ من نقیضِ**

الجزئینِ فیکون طریقُ اخذِ نقیضِ المرکبۃِ ان تُحلَّلَ إلی بَسِیطَیْھَا ویُوخذ لکلٍ منھما نقیضٌ وتُرَکَّبُ منفصلۃٌ مانعۃِ الخلوِ من النقیضین فھی مساویۃٌ لنقیضھا لانہ متی صدق الاصلُ کذبت المنفصلۃُ لانہ متی صدق الاصلُ صدق جزئاہ ومتی صدق الجُزءان کذب نقیضاھما فتکذبُ المنفصلۃ المانعۃ الخلو لِکِذْبِ جزئیھا ومتی کذب الاصلُ صدقتِ المنفصلۃُ لانہ متی کَذَبَ الاصلُ فلابُدَّ أن یَّکْذِبَ احدُ جزئیہ فیصدق نقیضُہ فتصدقِ المنفصلۃُ لِصِدْقِ احدِ جزئیھا وذلک ای اخذُ نقیضِ المرکبۃ جلیٌّ بعدالاحاطۃِ بحقائق المرکباتِ ونقائضِ البسائط فانک اذا تَحَقَّقْتِ ان الوجودیۃ اللادائمۃَ مرکبۃٌ من مطلقتین عامتین اُوْ لٰھما موافقۃٌ لِلْاَصْلِ فِیْ الکیف واخرٰھما مخالفۃٌ لہ فی الکیف و تحقَّقْتَ أن نقیضَ المطلقۃ العامۃِ الموافقۃِ الدائمۃُ المخالفۃُ ونقیضُ المطلقۃِ العامۃِ المخالفۃِ الدائمۃُ الموافقۃُ عَلِمْتَ ان نقیضَ الوجودیۃِ اللادائمۃِ إمَّا الدائمۃُ المُخالِفۃُ او الدائمۃُ الموافقۃُ فاذا قلنا کل انسان ضاحکٌ بالفعل لا دائماً یکون نقیضُہ انہ لیس کذلک بل اِما لیس بعضُ الانسان ضاحکا دائما او بعضُ الانسان ضاحکٌ دائما فقولنا لیس کذلک وھو رفعٌ للمجموع نقیضہ الصریحُ وقولُنا بل إمَّا کذا وإمَّا کذاالمنفصلۃُ المساویۃُ للنقیضِ وعلی ھذاالقیاسِ فی سائر المرکباتِ

اقول: قضیہ مرکبہ ایسے دو قضیوں کے مجموعہ سے عبارت ہے، جو ایجاب وسلب میں مختلف ہوں، تو اس کی نقیض اس مجموعہ کا رفع ہوگا، لیکن مجموعہ کا رفع ہوگا، لیکن مجموعہ کا رفع اس کے دو جزؤں میں سے ایک کے لاعلی التعیین رفع سے ہوگا، کیونکہ جب اس کے دونوں جزء متحقق ہوں گے تو مجموعہ متحقق ہوگا، اور جزئین میں سے ایک کا رفع وہ جزئین کی دو نقیضوں میں سے ایک ہے، لہذا وہ مرکبہ کی نقیض کے لیے لازم مساوی ہوگا، یہی جزئین کی نقیضین کے درمیان مفہوم مردد ہے، کیونکہ دو نقیضوں میں سے ایک ان دونوں کے درمیان مفہوم مردد ہے، چنانچہ اما ہذا النقیض واما ذلک النقیض کہا جائے گا، اور درحقیقت وہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے، جو جزئین کی نقیضین سے مرکب ہے، لہذا مرکبہ کی نقیض بنانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس کے دونوں بسیطہ الگ الگ کرکے، ہر ایک کی نقیض لے کر، ان دونوں نقیضوں سے ایک منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا جائے تو یہ اس مرکبہ کی نقیض کے مساوی ہوگا، اس لیے کہ جب اصل مرکبہ صادق ہوگا تو منفصلہ کاذب ہوگا، کیونکہ جب اصل صادق ہے تو اس کے جزئین بھی صادق ہوں گے، اور جب جزئین صادق ہوں گے تو ان کی نقیضین کاذب ہوں گی، لہذا جزئین کے کاذب ہونے کی وجہ سے منفصلہ مانعۃ الخلو کاذب ہوگا، اور جب اصل مرکبہ کاذب ہوگا تو منفصلہ صادق ہوگا، کیونکہ جب اصل کاذب ہے تو اس کے دو جزؤں میں سے ایک کا کاذب ہونا ضروری ہے، لہذا اس کی نقیض صادق

ہوگی، پس دو جزؤں میں سے ایک کے صدق کی وجہ سے منفصلہ صادق ہوگا، اور یہ یعنی مرکبہ کی نقیض بنانے کا طریقہ مرکبات کی حقائق اور بسائط کی نقائض کا احاطہ کرنے کے بعد بالکل واضح ہے کیونکہ جب آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ وجودیہ لا دائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے پہلا کیف میں اصل کے موافق ہوتا ہے اور دوسرا کیف میں اس کے مخالف ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ مطلقہ عامہ موافقہ کی نقیض دائمہ مخالفہ ہے، اور مطلقہ عامہ مخالفہ کی نقیض دائمہ موافقہ ہے، تو اس سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ وجودیہ لا دائمہ کی نقیض دائمہ مخالفہ ہے یا دائمہ موافقہ تو جب ہم کہیں کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما تو اس کی نقیض ہوگی انہ لیس کذلک بل اما لیس بعض الانسان ضاحکا دائما، او بعض الانسان ضاحک دائما، ہمارا قول ''لیس کذالک،، جو مجموعہ کا رفع ہے، اس کی صریح نقیض ہے، اور ہمارا قول ''بل اما کذا او اما کذا،، منفصلہ ہے جو نقیض کے مساوی ہے، اسی قیاس پر باقی مرکبات ہیں۔

مرکبات کلیہ کی نقائض کا بیان

قضیہ مرکبہ ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، جو ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اگر قضیہ مرکبہ موجبہ ہو تو پہلا قضیہ جو صراحۃً مذکور ہوتا ہے، موجبہ ہوگا، اور دوسرا قضیہ جو اشارۃً مذکور ہوتا ہے، سالبہ ہوگا، اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہر شی کی نقیض اس کا رفع ہے، لہذا قضیہ مرکبہ کی نقیض ان دونوں قضیوں کے مجموعہ کے رفع سے ہوگی، اس رفع کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دونوں جزؤں کا رفع ہو اور دوسرا یہ کہ بغیر کسی تعیین کے کسی بھی ایک جزء کا رفع ہو، اور چونکہ منطق کے قواعد عام اور کلی ہوا کرتے ہیں، اس لیے مرکبات کی نقیض میں پہلی شق کو لیا گیا ہے، وہ یہ کہ دونوں بسیطہ قضیوں کی نقیض کو حاصل کیا جاتا ہے، اور ان دونوں کی نقیضوں سے منفصلہ مانعۃ الخلو مرکب کیا جاتا ہے، اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ قضیہ مرکبہ کی نقیض اس کے دونوں جزؤں کی نقیضوں میں سے کوئی ایک ہی ہوتی ہے لیکن ان دونوں نقیضوں کو حرف تردید ''اما،، یا ''او،، کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اور ان سے قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو مرکب کر کے یوں کہا جاتا ہے اما ھذا او اما ذلک، چنانچہ شارح کی عبارت "وھو المفھوم المردد بینھما،، کا بھی یہی مطلب ہے، اور مرکب کی صریح نقیض تو ''انہ لیس کذالک،، ہے، اور جزئین کی دو نقیضوں میں سے کوئی ایک لاعلی التعیین یعنی منفصلہ مانعۃ الخلو اصل نقیض کا لازم مساوی ہے، اسی وجہ سے اس کو مجازاً نقیض کہا جاتا ہے۔

موجہات مرکبہ کی نقیض بنانے کا قاعدہ یہ ہے کہ مرکبہ کے دونوں جزء یعنی دونوں بسیطہ قضیے الگ الگ کر کے، ہر ایک کی نقیض اس طریقہ کے مطابق نکالی جائے، جو طریقہ کہ بسائط کی نقائض کا بیان ہو چکا ہے، پھر حرف تردید یعنی حرف انفصال داخل کر کے ان دونوں نقیضوں سے ایک منفصلہ مانعۃ الخلو مرکب کیا جائے گا، جو مرکبہ کلیہ کی نقیض ہوگا، چنانچہ "مفھوم مردد بینھما،، سے یہی مراد ہے، مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا لا دائما مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ ہے، اس کے دونوں اجزاء کی تحلیل اس طرح ہے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا اور لاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل، اس میں پہلا جزء مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے، اس لیے اس کی نقیض

حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہوگی یعنی بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ھو کاتب، اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے، اس لیے اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہوگی یعنی بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما، اب ان دونوں نقیضیوں میں حرف انفصال بڑھا کر منفصلہ مانعۃ الخلو مرکب کر کے یوں کہا جائے گا اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ھو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما یہ منفصلہ مانعۃ الخلو مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ کی نقیض ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض اس منفصلہ کے دو جزؤں میں سے کوئی ایک جزء ضرور ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں ہی جزء ہوں، کیونکہ منفصلہ مانعۃ الخلو میں دونوں جزء جمع تو ہو سکتے ہیں، مرتفع نہیں ہو سکتے۔

اور یہ جو کہا کہ منفصلہ مانعۃ الخلو قضیہ مرکبہ کی اصل نقیض ''انہ لیس کذلک،، کو لازم ہے، اور اس کے مساوی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اصل مرکبہ صادق ہوگا، تو اس کے جزئین بھی صادق ہوں گے، اور جب اس کے دونوں جزء صادق ہیں تو مرکبہ کی اصل نقیض کاذب ہوگی، اور جزئین کی نقیضین سے جو منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا گیا ہے، وہ بھی کاذب ہوگا، اور جب اصل مرکبہ کاذب ہوگا تو مرکبہ کا ایک جزء ضرور کاذب ہوگا، لہذا مرکبہ کی نقیض صادق ہوگی، اور جزئین کی نقیضین سے جو منفصلہ مرکب ہوگا وہ بھی صادق ہوگا، تو جہاں مرکبہ کی نقیض صادق، وہاں منفصلہ بھی صادق، اور جہاں منفصلہ صادق، وہاں مرکبہ کی نقیض بھی صادق ہوتی ہے، اس لحاظ سے گویا مرکبہ کی اصل نقیض اور منفصلہ مانعۃ الخلو میں مساوات ہے۔

ماتن وشارح فرماتے ہیں کہ مرکبات کی حقائق اور بسائط کی نقائض کے احاطہ کے بعد کسی بھی مرکبہ کی نقیض نکالنا بہت واضح ہے، مثلاً یہ معلوم ہے کہ وجودیہ لا دائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے پہلا، اصل قضیہ کے ساتھ کیف یعنی ایجاب وسلب میں موافق ہوتا ہے، اور دوسرا قضیہ اصل کے ساتھ کیف میں مخالف ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اس مطلقہ عامہ کی نقیض، جو اصل کے ساتھ کیف میں موافق ہوتا ہے، دائمہ مخالفہ آتی ہے، اور اس مطلقہ عامہ کی نقیض، جو اصل کے ساتھ کیف میں مخالف ہوتا ہے، دائمہ موافقہ آتی ہے، لہذا دائمہ مخالفہ اور دائمہ موافقہ سے جو مفہوم مردد حاصل ہوگا، وہ اس وجودیہ لا دائمہ کی نقیض ہوگا، یعنی اما الدائمۃ المخالفۃ او الدائمۃ الموافقۃ، مثلاً کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما، اس کی نقیض صریح ہے انہ لیس کذلک، اور بل اما لیس بعض الانسان ضاحکا دائما او بعض الانسان ضاحک دائما، یہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے، جو اصل نقیض کو لازم ہے، اور اس کے مساوی ہے، یہی طریقہ ہے تمام مرکبات کی نقائض نکالنے کا...... وعلی ھذا القیاس فی سائر المرکبات۔

چنانچہ عرفیہ خاصہ کی نقیض یا تو حینیہ مطلقہ مخالفہ ہوگی یا دائمہ موافقہ، اور مشروطہ خاصہ کی نقیض یا تو حینیہ ممکنہ مخالفہ ہوگی، یا دائمہ موافقہ ہوگی، اور وجودیہ لا ضروریہ کی نقیض یا تو دائمہ مخالفہ ہوگی یا ضروریہ موافقہ ہوگی، اور وقتیہ کی نقیض یا تو ممکنہ وقتیہ مخالفہ ہوگی یا دائمہ موافقہ ہوگی، اور منتشرہ کی نقیض یا تو ممکنہ دائمہ مخالفہ ہوگی یا دائمہ موافقہ ہوگی، اور ممکنہ خاصہ کی نقیض یا ضروریہ مخالفہ ہوگی یا ضروریہ موافقہ ہوگی۔

مرکبات کلیہ کی نقائض کا نقشہ

نمبر شمار	اصل قضیہ	مثال	نقیض	مثال
۱	موجبہ کلیہ مشروطہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتبا لا دائما	منفصلہ مانعۃ الخلو	اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب، و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما
۲	سالبہ کلیہ مشروطہ خاصہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتبا لا دائما	//	اما بعض الکاتب ساکن الاصابع بالامکان حین ہو کاتب، و اما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما
۳	موجبہ کلیہ عرفیہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع دائما ما دام کاتبا لا دائما	//	اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل حین ہو کاتب، و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما
۴	سالبہ کلیہ عرفیہ خاصہ	لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع دائما ما دام کاتبا لا دائما	//	اما بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب، و اما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما
۵	موجبہ کلیہ وقتیہ	کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لا دائما	//	اما بعض القمر منخسف بالامکان وقت الحیلولۃ و اما بعض القمر لیس بمنخسف دائما
۶	سالبہ کلیہ وقتیہ	لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع لا دائما	//	اما بعض القمر منخسف بالامکان وقت التربیع، و اما بعض القمر لیس بمنخسف دائما
۷	موجبہ کلیہ منتشرہ	کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما	//	اما بعض الانسان لیس بمتنفس بالامکان دائما، و اما بعض الانسان متنفس دائما
۸	سالبہ کلیہ منتشرہ	لا شئ من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما	//	اما بعض الانسان متنفس بالامکان دائما و اما بعض الانسان لیس بمتنفس دائما
۹	موجبہ کلیہ وجودیہ لا ضروریۃ	کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	//	اما بعض الانسان لیس بضاحک دائما، و اما بعض الانسان ضاحک بالضرورۃ
۱۰	سالبہ کلیہ وجودیہ لا ضروریۃ	لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	//	اما بعض الانسان ضاحک دائما، و اما بعض الانسان لیس بضاحک بالضرورۃ
۱۱	موجبہ کلیہ وجودیہ لا دائمہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما	//	اما بعض الانسان لیس ضاحک دائما و اما بعض الانسان بضاحک بالضرورۃ
۱۲	سالبہ کلیہ وجودیہ دائمہ	لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل لا دائما	//	اما بعض الانسان ضاحک دائما و اما بعض الانسان لیس بضاحک دائما
۱۳	موجبہ کلیہ ممکنہ خاصہ	کل انسان کاتب بالامکان الخاص	//	اما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورۃ، و اما بعض الانسان کاتب بالضرورۃ

۱۴	سالبه کلیه ممکنه خاصه	لا شئ من الانسان بکاتب بالامکان الخاص	//	اما بعض الکاتب کاتب بالضرورة، و اما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورة

قال: وإن كانت جزئيةً فلا يَكْفِيْ في نقيضِها ما ذكرناه لأنَّهُ يَكْذِبُ بعضُ الجسم حيوانٌ لا دائما مع كذبِ كل واحدٍ من نقيضَيْ جزئيها بل الحقُّ في نقيضها ان يردُّدَ بين نقيضي الجزئين لكل واحدٍ و احدٍ أى كل واحدٍ واحدٍ لا يخلُو عن نقيضِهما فيقال كلُ واحدٍ واحدٍ من افرادالجسم اما حيوانُ دائمًا أو ليس بحيوان دائما

قال: اوراگر مرکبہ جزئیہ ہوتو اس کی نقیض میں وہ کافی نہ ہوگا، جو ہم نے ذکر کیا ہے، کیونکہ بعض الجسم حیوان لا دائما کاذب ہو جاتا ہے، اس کے جزئین کی نقیضین میں سے ہر ایک کے کذب کے ساتھ بلکہ اس کی صحیح نقیض یہ ہے کہ ہر ہر فرد کے لیے جزئین کی نقیضین کے درمیان تردید کی جائے یعنی ہر ہر واحد ان کی نقیضین سے خالی نہیں، تو یوں کہا جائے گا کل واحد واحد من افراد الجسم اما حیوان دائما او لیس بحیوان دائما۔

اقول: مامرَّ كان حكمُ المركباتِ الكليةِ وأمَّا المركباتُ الجزئيةُ فلا يكفي في نقيضها ما ذكرناه من المفهومِ المردَّدِ بين نقيضي الجزئينِ لِجوازِ كذبِ المركبةِ الجزئيةِ مع كذبِ المفهومِ المردَّدِ فان من الجائزِأن يكونَ المحمولُ ثابتا دائما لبعضِ افرادِ الموضوعِ ومسلو باً دائما عن الافراد الباقية فتكذبُ الجزئيةُ اللادائمةُ لان مفهومَها أنّ بعضَ افرادِ الموضوعِ يكون بحيث يثبتُ له المحمولُ تارةً ويُسلبُ عنه اخرى ولافَرْدَ من افرادِ الموضوعِ في تلك المادة كذلك ويكذب ايضا كلُ واحدٍ من نقيضَيْ جزئيها اى كليتينِ امّا الكليةُ الموجبةُ فلدوامِ سلب المحمول عن بعضِ الافرادو امّا الكليةُ السالبةُ فلِدوامِ ايجابِ المحمولِ لبعضِ الأفرادِ كقولنا بعضُ الجسم حيوانٌ لا دائما فان الحيوان ثابتٌ لبعض افراد الجسم دائماً و مسلوبٌ عن افرادهِ الباقيةِ دائمًا فتلك الجزئيةُ كاذبةٌ مع كذبِ قولنا كلُ جسم حيوانٌ دائمًا ولاشئَ من الجسمِ بحيوانٍ دائما بل الحقُّ في نقيضها ان يُردَّدَبين نقيضَيَ الجزئين لكلِ واحدٍ واحدٍ لانا اذا قلنا بعضُ ج ب لا دائماً كان معناه ان بعضَ ج بحيث يثبتُ له ب في وقتٍ ولا يثبت له ب في وقتٍ اخرَ فنقيضُه انه ليس كذلك فاذالم يكن بعضُ افرادِ ج بحيث يكون ب في وقتٍ ولا يكون ب في وقتٍ اخَرَ يكون كلُ واحدٍ واحدٍ من افراد ج إما ب دائماً اوليس ب دائمًا وهو الترديد بين نقيضي الجزئين لكل واحدٍ و احدٍ اى كلُ واحدٍ و احدٍ لا يخلو عن نقيضهما فيقال في تلك المادةِ كلُّ جسمٍ اما حيوانٌ دائما اوليس بحيوان دائما ويشتملُ

علی ثلثِ مفهوماتٍ لان کلَّ واحدٍ و احدٍ من افرادِ الموضوعِ لا یخلو إمَّا ان یثبتَ له المحمولُ دائما أولَا یثبتَ له دائما واذالم یثبتُ له فلا یخلو اما ان یکون مسلوباً عن کل واحدٍدائما او مسلو باعن البعضِ دائمًا وثابتا للبعض دائما فالجزءُ الثانی مشتملُ علی مفهومینِ فلو رُكِّبَتْ منفصلةٌ مانعة الخلو من هذه المفهوماتِ الثلثِ لكانت مساويةً أيضًا لِنقیضهِا کقولنا اما کلُّ ج ب دائما او لاشئی من ج ب دائما او بعض ج ب دائما او بعضُ ج لیس ب دائما فهو طریقٌ ثانٍ فی اخذِ النقیض

فان قلت کما أنَّ المرکبةَ الکلیةَ عبارةٌ عن مجموعِ قضیتین فکذلک المرکبةُ الجزئیةُ ورفعُ المجموعِ إنَّما هو برفع احدِ الجزئین ای احدِ نقیضی الجزئین الذی هو المفهومُ المردّد فکما یکفی فی نقیضِ الکلیة فَلْیَکْفِ فی نقیض الجزئیةِ والافما الفرقُ قلتُ مفهومُ الکلیة المرکبة هو بعینه مفهومُ الکلیتین المُخْتَلِفتین بالایجابِ والسلب فاذااُخِذَ نقیضا هما یکون احدُ نقیضیهما مساویاً لنقیضهِا وامَّا مفهوم الجزئیةِ المرکبةِ فهو لیس مفهومَ الجزئیتین المختلفتین ایجابا وسلبا لان موضوعَ الایجابِ فی المرکبةِ الکلیةِ بعینه موضوعُ السلب وموضوعُ الجزئیةِ الموجبةِ لا یجب ان یکونَ موضوعَ الجزئیةِ السالبةِ لجواز تغَایُرِهِمَا بل مفهومُ الجزئیتین اَعَمُّ من مفهوم المرکبة الجزئیةِ لِانه متی صدقتِ الجزئیتان المختلفتان بالایجاب والسلب مع اتحاد الموضوع صدقت الجزئیتان المختلفتان بالایجاب والسلب مطلقا بدون العکس فیکون اَحدُ نقیضهما اخصَ من نقیضِ مفهومِ الجزئیة لان نقیضَ الاعمِ اخصُ من نقیضِ الاخصِ فلا یکون مساویاً لنقیضه ولهذا جاز اجتماعُ المرکبةِ الجرئیةِ مع احدی الکلیتین علی الکذبِ فإنَّ احدی الکلیتین لَمَّا کان اخصَ من نقیضِ المرکبةِ الجزئیةِ والاخصُ یجوزان یکذب بدون الاعمِ فربما یصدقُ نقیضُ المرکبةِ الجزئیةِ ولا یصدق احدی الکلیتین وح یجتمعانِ علی الکذبِ کما فی المثالِ المضروبِ فانَّ قولَنا بعضُ الجسم حیوانٌ لا دائما کاذبٌ فیصدق نقیضُه مع کذبِ احدی الکلیتین الاخصِ مع نقیضِه

اقول: جو کچھ پہلے گذراوہ مرکبات کلیہ (کی نقائض) کا حکم تھا، رہے مرکبات جزئیہ تو ان کی نقیض میں جزئین کی نقیضین کے درمیان مفہوم مردد کافی نہیں کیونکہ مرکبہ جزئیہ مفہوم مردد کے کذب کے ساتھ کاذب ہوسکتا ہے، اس لیے کہ یہ بات ممکن ہے کہ محمول موضوع کے بعض افراد سے ہمیشہ کے لیے ثابت ہو اور باقی افراد سے ہمیشہ کے لیے مسلوب ہو، لہذا جزئیہ لا دائمہ کاذب ہوگا، کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے

کہ موضوع کے بعض افراد ایسے ہیں کہ ان کے لیے محمول کبھی ثابت ہوتا ہے اور کبھی ان سے مسلوب ہوتا ہے، اور اس مادہ میں موضوع کا کوئی فرد بھی ایسا نہیں ہے، نیز اس کے جزئین کی نقیضین میں سے ہر ایک یعنی دونوں کلیہ کاذب ہو جاتے ہیں، موجبہ کلیہ تو بعض افراد سے محمول کے دائمی سلب کی وجہ سے اور سالبہ کلیہ تو بعض افراد کے لیے محمول کے دائمی ایجاب کی وجہ سے جیسے بعض الجسم حیوان لا دائما، کیونکہ حیوان جسم کے بعض افراد کے لیے ہمیشہ ثابت ہے اور اس کے باقی افراد سے ہمیشہ مسلوب ہے، تو یہ جزئیہ کاذب ہے ہمارے اس قول کے کذب کے ساتھ کہ کل جسم حیوان دائما، ولاشی من الجسم بحیوان دائما، بلکہ اس نقیض میں حق یہ ہے کہ ہر ہر فرد کے لیے جزئین کی نقیضین کے درمیان تردید کی جائے، کیونکہ جب ہم یہ کہیں بعض ج ب لا دائما تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ج کے بعض افراد ایسے ہیں کہ ان کے لیے ب ایک وقت میں ثابت ہے اور دوسرے وقت میں وہ اس کے لیے ثابت نہیں، تو اس کی نقیض یہ ہوگی انہ لیس کذلک، تو جب ج کے بعض افراد ایسے نہیں کہ ایک وقت میں ب ہوں اور دوسرے وقت میں ب نہ ہوں تو ج کا ہر ہر فرد یا ب دائما ہوگا یا لیس ب دائما ہوگا، اور یہی ہر ہر فرد کے لیے جزئین کی نقیضین کے درمیان تردید ہے، یعنی ہر ہر واحد ان کی نقیض سے خالی نہیں، چنانچہ مادہ مذکورہ میں یوں کہا جائے گا کل جسم اما حیوان دائما اولیس بحیوان دائما۔

اور یہ تین مفہومات پر مشتمل ہے کیونکہ موضوع کے افراد میں سے ہر ہر فرد اس سے خالی نہیں کہ اس کے لیے محمول یا دائما ثابت ہوگا یا دائما اس کے لیے ثابت نہ ہوگا، اور جب اس کے لیے ثابت نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا ہر واحد سے دائما مسلوب ہوگا یا بعض سے دائما مسلوب اور بعض کے لیے دائما ثابت ہوگا، پس جزءِ دوم دو مفہوموں پر مشتمل ہے، اب اگر ان مفہومات ثلثہ سے منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا جائے تو وہ بھی اس کی نقیض کے مساوی ہوگا، جیسے اما کل ج ب دائما، یا لاشی من ج ب دائما، یا بعض ج ب دائما، یا بعض ج لیس ب دائما، یہ نقیض بنانے کا دوسرا طریقہ ہے۔

اگر آپ کہیں کہ جس طرح مرکبہ کلیہ دو قضیوں کے مجموعہ سے عبارت ہے، اسی طرح مرکبہ جزئیہ ہے، اور مجموعہ کا رفع جزئین میں سے ایک کے رفع سے ہو جاتا ہے، یعنی جزئین کی نقیضین میں سے ایک کے رفع سے جو مفہوم مردد ہے، تو جیسے کلیہ کی نقیض میں کافی ہے، ایسے ہی جزئیہ کی نقیض میں بھی کافی ہونا چاہئے، ورنہ فرق کیا ہے؟ میں کہوں گا کہ کلیہ مرکبہ کا مفہوم بعینہ ان دو کلیوں کا مفہوم ہوتا ہے جو ایجاب و سلب میں مختلف ہوں، اس لیے جب ان کی نقیضین لی جائیں گی تو ان کی نقیضین میں سے ایک، مرکبہ کی نقیض کے مساوی ہوگی، اور جزئیہ مرکبہ کا مفہوم بعینہ ان دو جزؤں کا مفہوم نہیں ہے جو ایجاب وسلب میں مختلف ہوں، کیونکہ مرکبہ کلیہ میں ایجاب کا موضوع بعینہ سلب کا موضوع ہوتا ہے، اور جزئیہ موجبہ کے موضوع کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ جزئیہ سالبہ کا موضوع ہو اس لیے کہ ان کا تغایر ممکن ہے، بلکہ دو

جزئی کا مفہوم مرکبہ جزئیہ کے مفہوم سے اعم ہے، کیونکہ جب وہ دو جزئیہ صادق ہوں جو اتحاد موضوع کے ساتھ ایجاب وسلب میں مختلف ہوں تو وہ دو جزئیہ بھی صادق ہوں گی جو ایجاب وسلب میں مطلقاً مختلف ہوں، عکس کے بغیر، پس ان کی نقیضین میں سے ایک جزئیہ کے مفہوم کی نقیض سے اخص ہوگی، کیونکہ اعم کی نقیض اخص کی نقیض سے اخص ہوتی ہے، لہذا وہ اس کی نقیض کے مساوی نہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ مرکبہ جزئیہ اجتماع کلیتین میں سے ایک کے ساتھ کذب پر ہوسکتا ہے، اس لیے کہ کلیتین میں سے ایک جب مرکبہ جزئیہ کی نقیض سے اخص ہے، اور اخص کا اعم کے بغیر کاذب ہونا جائز ہے، تو بعض اوقات مرکبہ جزئیہ کی نقیض صادق ہوگی اور کلیتین میں سے ایک صادق نہ ہوگا اور اس وقت وہ دونوں مثال مضروب میں کذب پر جمع ہوجائیں گے، کیونکہ ہمارا قول بعض الجسم حیوان لا دائما کاذب ہے، تو اس کی نقیض صادق ہوگی کلیتین میں سے ایک کے کذب کے ساتھ جو اس کی نقیض سے اخص ہے۔

مرکبات جزئیہ کی نقائض کا بیان

اگر مرکبات جزئیہ ہوں تو ان کی نقیض نکالنے کا طریقہ وہ نہیں ہے جو مرکبات کلیہ میں مذکور ہوا، بلکہ اس سے مختلف ہے، پیچھے گذرا ہے کہ مرکبات کلیہ کی نقیض جزئین کی نقیضین کے درمیان مفہوم مردد سے مانعۃ الخلو مرکب کر کے حاصل کی جاتی ہے، لیکن مرکبات جزئیہ کی نقیض میں یہ طریقہ نہیں چل سکتا، کیونکہ اگر مرکبات جزئیہ کی نقیض اسی طریقہ سے نکالی جائے جس طریقہ سے کہ مرکبات کلیہ کی نقیض نکالی جاتی ہے تو اس وقت مرکبات جزئیہ کے درمیان کوئی تناقض نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس بات کا امکان ہے کہ اصل مرکبہ جزئیہ کاذب ہو اور پھر اس کی نقیض جو تردید کے ذریعہ حاصل کی جائے، وہ بھی کاذب ہو، لہذا اصل اور اس کی نقیض دونوں کذب میں جمع ہوجائیں گے، حالانکہ تناقض کے لیے ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہوتا ہے، مثلاً وجودیہ لا دائمہ جزئیہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ محمول کا حکم موضوع کے بعض افراد کے لیے کبھی ثابت ہوتا ہے اور کبھی سلب ہوجاتا ہے، لیکن اگر ایک ایسا مادہ ہو کہ جہاں محمول موضوع کے بعض افراد کے لیے دائما ثابت ہو اور باقی افراد سے دائما مسلوب ہو تو وہاں جزئیہ لا دائمہ کا مفہوم نہیں پایا جائے گا اور جزئیہ لا دائمہ کاذب ہوگا، جب اصل کاذب ہے تو اس کے دونوں جزؤں کی نقیض بھی کاذب ہوگی، جیسے بعض الجسم حیوان لا دائما وجودیہ لا دائمہ جزئیہ موجبہ ہے، اس کے دونوں جزء مطلقہ عامہ ہیں یعنی بعض الجسم حیوان بالفعل اور بعض الجسم لیس بحیوان بالفعل، یہ دونوں کاذب ہیں، کیونکہ ایک جسم جب حیوان ہو تو وہ دائمی طور پر حیوان ہی ہوتا ہے، اور جو جسم حیوان نہ ہو تو وہ دائمی طور پر حیوان نہیں ہوتا، اس میں بالفعل کی بات نہیں ہوتی کہ کبھی وہ حیوان ہو اور کبھی نہ ہو، اس لیے مرکبہ جزئیہ لا دائمہ یہ کاذب ہے، اب اگر اس کی نقیض اسی طریقہ سے نکالی جائے جس طریقہ سے کہ مرکبات کلیہ کی نقیض نکالی جاتی ہے یعنی مفہوم مردد کے ذریعہ تو اصل تو پہلے سے کاذب ہے ہی، اس کی نقیض کے دونوں جزء بھی کاذب ہوں گے، اصل جزئیہ لا دائمہ کا پہلا جزء مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے، اس کی نقیض دائمہ سالبہ کلیہ آئے گی، یعنی لاشی من الجسم بحیوان

دائما، یہ نقیض بھی کاذب ہے کیونکہ حیوانیت جسم کے تمام افراد سے مسلوب نہیں ہے، بعض سے مسلوب ہے، اور بعض کے لیے دائمی طور پر ثابت ہے جیسے انسان، بقر......، اور مرکبہ جزئیہ لا دائمہ کا دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے، اس کی نقیض دائمہ موجبہ کلیہ آئے گی، یعنی کل جسم حیوان دائما، یہ نقیض بھی کاذب ہے، کیونکہ بعض اجسام سے حیوانیت دائما مسلوب ہے، ہر جسم دائمی طور پر حیوان نہیں ہے، چنانچہ جب دونوں جزؤں کی نقیض کاذب ہوئی تو دونوں جزؤں کی نقیض کے درمیان تردید یعنی اما لاشی من الجسم بحیوان دائما واما کل جسم حیوان دائما بھی یقیناً کاذب ہوگی، حالانکہ تناقض کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہے تو نقیض کاذب ہوگی، اور اگر اصل کاذب ہے تو نقیض صادق ہوگی، اور یہاں تو اصل اور نقیض دونوں ہی کاذب ہیں، تو معلوم ہوا کہ مرکبات جزئیہ کی نقیض نکالنے کا طریقہ مرکبات کلیہ سے مختلف ہے۔

شارح کا قول ''فان من الجائز...... یہ وجہ ان قضایا میں جاری ہوسکتی ہے جو لا دوام سے مرکب ہوں، لیکن وہ قضایا جو لاضرورہ پر مشتمل ہوں تو ان میں وجہ یہ ہوگی کہ ممکن ہے کہ محمول کا ثبوت بعض افراد کے لیے ضروری ہو اور بعض افراد سے اس کا سلب ضروری ہو تو ایسی صورت میں جزئیہ لاضروریہ، کلیتین ضروریتین، دائمہ اور ضروریہ سب کاذب ہوں گے، یہاں اگر شارح ''من الجائز ان یکون المحمول دائما لبعض افراد الموضوع،، کی بجائے یوں کہتے لجواز ان یکون المحمول ثابتا لبعض افراد الموضوع بالضرورہ ومسلوبا عن البعض بالضرورہ تو یہ انداز بیان تمام قضایا کو شامل ہو جاتا۔

مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کے دو طریقے بیان کیے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ موضوع پر کل افرادی داخل کر دیا جائے، اور دونوں جزؤں کی نقیضوں کے محمولوں پر حرف تردید ''اما، یا ''او،، داخل کر دیا جائے تو مرکبہ جزئیہ کی نقیض صریح نکل آئے گی، جو جزء اصل قضیہ میں موجبہ ہو اس کے محمول کو نقیض بناتے وقت حرف تردید کے ساتھ سالبہ ذکر کیا جائے گا، اور جو جزء اصل قضیہ میں سالبہ ہو، اس کے محمول کو نقیض نکالتے وقت حرف تردید کے ساتھ موجبہ ذکر کیا جائے گا، اور ہر جزء کو اس کی جہت کی نقیض کے ساتھ ذکر کیا جائے گا، گویا جب موضوع پر کل افرادی داخل کر دیا جائے اور دونوں کے محمولوں کو حرف تردید کے ساتھ یعنی مرددۃ المحمول ذکر کیا جائے تو مرکبہ جزئیہ کی نقیض صریح حاصل ہو جائے گی، کیونکہ جب ہم مثلاً بعض ج ب لا دائما کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ج کے بعض افراد کے لیے کبھی ب ثابت ہوتی ہے اور کبھی ثابت نہیں ہوتی، تو اس کی نقیض ہوگی انہ لیس کذلک، تو جب ج کے بعض افراد ایک وقت میں ب ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں ب نہیں ہوتے لہذا ج کے افراد میں سے ہر ہر فرد یا دائما ب ہوگا یا دائما لیس ب ہوگا، چنانچہ عبارت یوں ہو جائے گی: کل واحد واحد من افراد ج اما ب دائما او لیس ب دائما، اب ان دونوں میں سے کوئی ایک ج کے افراد کے لیے ثابت ہوگا، یہی وہ بات ہے جس کو یوں کہا کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کے لیے موضوع پر کل افرادی داخل کر دیا جائے اور دونوں جزؤں کی نقیضوں کے محمولوں پر حرف تردید اما یا او داخل کر دیا جائے تو مرکبہ جزئیہ کی نقیض حاصل ہو جائے گی، مثلاً بعض الجسم حیوان بالفعل لا دائما موجبہ جزئیہ وجودیہ لا دائمہ ہے، اس کا پہلا جزء موجبہ یعنی بعض الجسم حیوان بالفعل ہے اور دوسرا جزء سالبہ یعنی بعض الجسم لیس بحیوان بالفعل ہے، لہذا اس کی

نقیض یوں ہوگی کل جسم اما حیوان دائما او لیس بحیوان دائما، اور چونکہ اصل قضیہ کے دونوں جزؤں کی جہت بالفعل ہے، اس لیے اس کی نقیض میں دائما کی جہت ہر ایک محمول کے ساتھ موجود ہے۔

مرکبات جزئیہ کی نقیض اخذ کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض سے تین مفہوم حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ موضوع کے ہر فرد کے لیے محمول دائما ثابت ہوگا یا دائما سلب ہوگا، اگر دائما سلب ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو محمول موضوع کے تمام افراد سے دائما مسلوب ہوگا یا بعض کے لیے دائما ثابت اور بعض سے دائما مسلوب ہوگا، ایک مفہوم جزء اول کا ہے، اور جزء ثانی کے دو مفہوم ہیں، کل تین مفہوم ہو گئے، تو اگر ان تین مفہوموں سے منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا جائے تو یہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے مساوی ہوگا اور نقیض صریح کو لازم ہوگا جیسے اما کل ج ب دائما او لاشی من ج ب دائما، ''او بعض ج ب دائما'' او بعض ج لیس ب دائما، یہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے جو تین مفہوموں سے مرکب ہے، اس میں پہلا قضیہ یعنی اما کل ج ب دائما پہلے مفہوم کی مثال ہے اس میں محمول موضوع کے تمام افراد کے لیے دائما ثابت ہے، اور دوسرا قضیہ یعنی لاشی من ج ب دائما دوسرے مفہوم کے پہلے جزء یعنی سالبہ کلیہ کی مثال ہے، اور تیسرا قضیہ یعنی بعض ج ب دائما اور بعض ج لیس ب دائما دوسرے مفہوم کے جزء ثانی کی مثال ہے جس میں محمول موضوع کے بعض افراد کے لیے دائما ثابت ہوتا ہے اور بعض سے دائما مسلوب ہوتا ہے، یہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے اخذ کا دوسرا طریقہ ہے، ان دونوں طریقوں میں فرق ضرور ہے کہ پہلا طریقہ نقیض صریح کا ہے، اور دوسرا طریقہ نقیض صریح کا نہیں بلکہ نقیض صریح کو لازم اور اس کے مساوی ہے۔

معترض کہتا ہے کہ مرکبات کلیہ اور مرکبات جزئیہ کی نقیض کے اخذ میں جو فرق کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ کیونکہ مرکبہ کلیہ جس طرح دو قضیوں کے مجموعہ سے بنتا ہے، اسی طرح مرکبہ جزئیہ بھی دو قضیوں کے مجموعہ سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جزئین میں سے ایک کے رفع سے مجموعہ کا رفع ہو جاتا ہے، یعنی دو جزؤں میں سے ایک کی نقیض سے مجموعہ کی نقیض حاصل ہو جاتی ہے، یہی مفہوم مردد ہے جو مانعۃ الخلو کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جب ترکیب کے لحاظ سے دونوں مساوی ہیں کہ دونوں ہی دو دو قضیوں سے مرکب ہوتے ہیں، تو جیسے مرکبہ کلیہ کی نقیض اس کے جزئین کی نقیض کے درمیان تردید سے حاصل ہو جاتی ہے، ایسے ہی مرکبہ جزئیہ کی نقیض بھی اس کے جزئین کی نقیض کے درمیان تردید سے حاصل ہونی چاہئے، جب کہ آپ کہتے ہیں کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے میں یہ طریقہ کافی نہیں ہے، تو ایسا کیوں؟ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مرکبہ کلیہ کا مفہوم اور اس کے دونوں جزؤں یعنی کلیتین (موجبہ کلیہ و سالبہ کلیہ) کا مفہوم تحلیل کے بعد بھی بالکل متحد ہوتا ہے، کیونکہ جیسے مرکبہ کلیہ میں موضوع کے تمام افراد پر حکم ہوتا ہے، اسی طرح اس کے جزئین میں بھی تمام افراد پر حکم ہوتا ہے، گویا مرکبہ کلیہ میں اور تحلیل کے بعد اس کے جزئین میں مساوات ہے، اس لیے مرکبہ کلیہ کی نقیض اور احد الجزئین کی نقیض میں بھی مساوات ہوگی، کیونکہ متساویین کی نقیض میں مساوات کی نسبت ہوتی ہے، تو مرکبہ کلیہ کی نقیض اس کے دونوں جزء یعنی کلیتین کی نقیضوں کو بطریق تردید لینے سے

حاصل ہو جائے گی، لیکن مرکبہ جزئیہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے، مرکبہ جزئیہ کا مفہوم اور تحلیل کے بعد اس کے دونوں جزؤں یعنی موجبہ جزئیہ وسالبہ جزئیہ کا مفہوم متحد نہیں ہے، کیونکہ مرکبہ جزئیہ میں جن بعض افراد پر ایجابی حکم ہوتا ہے، بعینہ انہی بعض پر سلبی حکم بھی ہوتا ہے، گویا مرکبہ جزئیہ کے مفہوم میں اتحاد ہوتا ہے اور یہ اس میں ضروری ہے، لیکن تحلیل کے بعد جو دو جزئیہ قضیے موجبہ جزئیہ وسالبہ جزئیہ حاصل ہوتے ہیں، ان کا مفہوم مرکبہ جزئیہ سے اعم ہوتا ہے، ان کے موضوع میں عموم ہوتا ہے، چنانچہ ان کے موجبہ میں موضوع سے جو افراد مراد ہوتے ہیں، بعینہ انہی افراد کا سالبہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، خواہ وہی ہوں یا ان کے علاوہ ہوں، دونوں طرح ہوسکتا ہے، کیونکہ ایک جزئیہ کے بعض افراد کا دوسری جزئیہ کے بعض افراد کے مغایر ہونا ممکن ہے، جیسے بعض ج ب بالفعل لا دائما یہ مرکبہ جزئیہ ہے، تحلیل کے بغیر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض افراد کے لیے ب بالفعل ثابت ہے، اور ج کے انہی بعض افراد سے ب بالفعل مسلوب ہے، لیکن اسی مرکبہ جزئیہ کی تحلیل کر کے جب یوں کہا جائے بعض ج ب بالفعل وبعض ج لیس ب بالفعل تو اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ ج کے بعض افراد کے لیے ب بالفعل ثابت ہے، اور بعض افراد سے مطلقاً بالفعل مسلوب ہے، خواہ یہ سلب انہی افراد سے ہو جن کے لیے ب کا ایجاب ہوا ہے، یا ان کے مغایر ہوں، ان میں عموم اور اطلاق ہے، معلوم ہوا کہ مرکبہ جزئیہ اخص ہے، اس میں موضوع متحد ہوتا ہے اور تحلیل کے بعد اس کے دونوں جزؤں کا مفہوم اعم ہوتا ہے، گویا ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، مرکبہ جزئیہ کا مفہوم اخص ہے اور جزئیتین کا مفہوم اعم ہے، جہاں مرکبہ جزئیہ صادق ہوگا وہاں مطلقاً جزئیتین بھی صادق ہوں گے، لیکن اس کا عکس ضروری نہیں کہ جب دو جزئیہ صادق ہوں تو مرکبہ جزئیہ بھی صادق ہو، کیونکہ اعم کے صادق ہونے سے اخص کا صدق ضروری نہیں ہوتا۔

اور جزئیتین میں سے ایک کی نقیض مفہوم جزئیہ کی نقیض سے اخص ہوگی، خود جزئیتین تو مرکبہ جزئیہ سے اعم ہیں، لیکن چونکہ اعم کی نقیض، اخص کی نقیض سے اخص ہوتی ہے، اس لیے جزئیتین میں سے ایک کی نقیض مرکبہ جزئیہ کی نقیض سے اخص ہوگی تو جزئین میں سے ایک کی نقیض مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے مساوی نہ ہوئی، اس بناء پر مرکبہ جزئیہ کی نقیض حاصل کرنے کے لیے جزئیتین کی نقیضوں کو تردید کے ذریعہ سے لینا کافی نہیں ہے۔

چونکہ دو نقیضوں میں سے ایک مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے مساوی نہیں ہے بلکہ ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اس لیے مرکبہ جزئیہ کا اجتماع دو کلیوں یعنی دو نقیضوں میں سے ایک کے ساتھ کذب میں ہوسکتا ہے، کیونکہ احد النقیضین جب مرکبہ جزئیہ کی نقیض سے اخص ہے، اور اخص اعم کے بغیر کاذب ہوسکتا ہے، تو یہ ہوسکتا ہے کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض صادق ہو، لیکن دو نقیضوں میں سے ایک صادق نہ ہو، بلکہ کاذب ہو تو اس صورت میں مرکبہ جزئیہ اور دو نقیضوں میں سے ایک، دونوں کاذب ہوں گے جیسے مثال مذکور بعض الجسم حیوان لا دائما مرکبہ جزئیہ ہے، یہ اور دو کلیوں یعنی دو نقیضوں میں سے ایک، جو مرکبہ جزئیہ کی نقیض سے اخص ہے، دونوں کاذب ہیں، لیکن مرکبہ جزئیہ کی نقیض صادق ہے۔

مرکبات جزئیہ کی نقائض کا نقشہ

نمبر شمار	اصل قضیہ	مثال	نقیض	مثال
۱	موجبه جزئيه مشروطه خاصه	بعض الكاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما	حمليه كليه مردده المحمول	كل كاتب اما ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب او متحرك الاصابع دائما
۲	سالبه جزئيه مشروطه خاصه	بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما	//	كل كاتب إما ساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب او ليس بساكن الاصابع دائما
۳	موجبه جزئيه عرفيه خاصه	بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما ما دام كاتبا لا دائما	//	كل كاتب اما ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب او متحرك الاصابع دائما
۴	سالبه جزئيه عرفيه خاصه	بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع دائما ما دام كاتبا لا دائما	//	كل كاتب اما ساكن الاصابع بالفعل حين هو كاتب او ليس بساكن الاصابع دائما
۵	موجبه جزئيه وقتيه	بعض القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لا دائما	//	كل قمر اما ليس بمنخسف بالامكان وقت الحيلولة او بمنخسف دائما
۶	سالبه جزئيه وقتيه	بعض القمر ليس بمنخفسف بالضرورة وقت التربيع لا دائما	//	كل قمر اما منخسف بالامكان وقت التربيع اوليس منخسف دائما
۷	موجبه جزئيه منتشره	بعض الانسان متنفس بالضرورة وقتا ما لا دائما	//	كل انسان اما ليس بمتنفس بالامكان دائما او متنفس دائما
۸	سالبه جزئيه منتشره	بعض الانسان ليس بمتنفس بالضرورة وقتا ما لا دائما	//	كل انسان اما متنفس بالامكان دائما او ليس بمتنفس دائما
۹	موجبه جزئيه وجوديه لا ضروريه	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة	//	كل انسان اما ليس بضاحک دائما او ضاحک بالضرورة
۱۰	سالبه جزئيه وجوديه لا ضروريه	بعض الانسان ليس بضاحک بالفعل لا بالضرورة	//	كل انسان اما ضاحک دائما او ليس بضاحک بالضرورة
۱۱	موجبه جزئيه وجوديه لا دائمه	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا دائما	//	كل انسان اما ليس بضاحک دائما او ضاحک دائما
۱۲	سالبه جزئيه وجوديه لا دائمه	بعض الانسان ليس بضاحک بالفعل لا دائما	//	كل انسان اما ضاحک دائما او ليس بضاحک دائما
۱۳	موجبه جزئيه ممكنه خاصه	بعض الانسان كاتب بالامكان الخاص	//	كل انسان اما ليس بكاتب بالضرورة او كاتب بالضرورة
۱۴	سالبه جزئيه ممكنه خاصه	بعض الانسان ليس بكاتب بالامكان الخاص	//	كل انسان اما كاتب بالضرورة او ليس بكاتب بالضرورة

قال: واما الشرطيةُ فنقيضُ الكلية منها الجزئيةُ الموافَقَةُ فى الجنس والنوعِ والمخالفةُ فى الكيفِ والكمِ وبالعكس

قال: اور رہا شرطیہ تو اس کی کلیہ کی نقیض جزئیہ ہوگی، جوجنس ونوع میں اس کے موافق ہوگی اور کیف وکم

میں مخالف ہوگی اور اس کے برعکس۔

اقول: اما الشرطياتُ فنقيضُ الكليةِ منها الجزئيةُ المخالفةُ لها فى الكيف الموافقةُ لها فى الجنسِ اى فى الاتصالِ والانفصالِ والنوعِ أى فى اللزومِ والعناد والاتفاقِ و بالعكسِ فنقيضُ الموجبةِ الكليةِ اللزوميةِ السالبةُ الجزئيةُ اللزوميةُ والعناديةِ الكليةِ العناديةُ الجزئيةُ والاتفاقيةِ الكليهِ الاتفاقيةُ الجزئيةُ وهكذا فى بواقى الشرطياتِ فاذاقلنا كلما كان آب فج دلزوميةٌ كان نقيضُه ليس كلما كان آب فج دلزوميةً واذا قلنا دائما اما ان يكون آب اوج د حقيقيةً فنقيضُه ليس دائما اِمَّا ان يكون آب اوج د حقيقيةً وعلى هذاالقياسِ

اقول: شرطیات میں کلیہ کی نقیض ایسا جزئیہ ہوگا جو کیف میں اس کلیہ کے مخالف اور جنس یعنی اتصال و انفصال اور نوع یعنی لزوم وعناد اور اتفاق میں اس کے موافق ہوگا اور اس کے برعکس، چنانچہ موجبہ کلیہ لزومیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ لزومیہ ہے، اور عنادیہ کلیہ کی نقیض عنادیہ جزئیہ ہے، اور اتفاقیہ کلیہ کی نقیض اتفاقیہ جزئیہ ہے، اسی طرح باقی شرطیات ہیں، تو جب ہم لزومیہ کی صورت میں کلما کان اب فج دکہیں تو اس کی نقیض کلما کان اب فج ولزومیہ ہوگی، اور جب ہم حقیقیہ کی صورت میں دائما اما ان یکون اب اوج د کہیں تو اس کی نقیض لیس دائما اما ان یکون اب اوج وحقیقیہ ہوگی، اسی پر باقی کو قیاس کر لیجئے۔

قضیہ شرطیہ کی نقیض کا بیان

اب تک دوحملیہ کے درمیان تناقض کا بیان ہورہا تھا، اب اس قال میں قضیہ شرطیہ کی نقیض کا طریقہ اور اس کی شروط بیان کر رہے ہیں، شرطیہ کلیہ کی نقیض شرطیہ جزئیہ آتی ہے، وبالعکس یعنی شرطیہ جزئیہ کی نقیض شرطیہ کلیہ آتی ہے، جونسی بھی صورت ہو چند چیزوں میں دونوں موافق ہوں گے اور چند میں مخالف، اس لحاظ سے چار شرطیں ہوجاتی ہیں:

(۱) جنس میں دونوں موافق ہوں یعنی اگر اصل قضیہ متصلہ ہو تو اس کی نقیض بھی متصلہ ہوگی، اور اگر منفصلہ ہو تو اس کی نقیض بھی منفصلہ ہوگی۔

(۲) نوع میں دونوں موافق ہوں یعنی اگر اصل قضیہ لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہو تو اس کی نقیض بھی لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہوگی۔

(۳) کیفیت یعنی ایجاب وسلب میں دونوں مخالف ہوں، اگر شرطیہ موجبہ ہوگا تو اس کی نقیض سالبہ ہوگی، اور شرطیہ سالبہ ہو تو اس کی نقیض موجبہ ہوگی۔

(۴) ''کم''، یعنی کلیت اور جزئیت میں دونوں مخالف ہوں، اگر اصل قضیہ کلیہ ہوا تو اس کی نقیض جزئیہ ہوگی، اور

اس کے برعکس کہ اگر اصل جزئیہ ہو تو اس کی نقیض کلیہ ہوگی۔

چنانچہ موجبہ کلیہ لزومیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ لزومیہ ہوگی جیسے کلما کان اب فج د اس کی نقیض لیس کلما کان اب فج د ہوگی، اور اگر اصل کلیہ عنادیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض عنادیہ سالبہ جزئیہ ہوگی جیسے دائما اما ان یکون اب او ج د اس کی نقیض لیس دائما اما ان یکون اب او ج د ہوگی۔

اور اگر اصل منفصلہ حقیقیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض حقیقیہ سالبہ جزئیہ ہوگی اور اگر اصل کلیہ اتفاقیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض اتفاقیہ سالبہ جزئیہ ہوگی جیسے کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق اس کی نقیض لیس کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناھق ہوگی اسی طرح باقی شرطیات......کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

قال: البحثُ الثانی فی العکسِ المستوی وهو عبارةٌ عن جَعل الجزء الاوّلِ من القضيةِ ثانياً والثانی اولاً مع بقاءِ الصدقِ والكيفِ بحالهما

قال: دوسری بحث عکس مستوی میں ہے، اور وہ قضیہ کے پہلے جزء کو دوسرا اور دوسرے کو اول بنانے سے عبارت ہے، صدق وکیف، کے اپنے حال پر بقا کے ساتھ۔

اقول: من احكام القضايا العكسُ المستویُّ وهو عبارةٌ عن جَعلِ الجزءِ الاولِ من القضيةِ ثانياً والجزءِ الثانیِّ اولاً مع بقاءِ الصدقِ والكيفِ بحالهما كما اذاردنا عكسَ قولنا كلُّ انسان حيوانٌ بدَّلنا جزئَيهِ وقلنا بعضُ الحيوانِ انسانٌ او عكسَ قولِنا لا شئَ من الانسانِ بحجرٍ قلنا لا شئَ من الحجرِ بانسانٍ فالمرادُ بالجزءِ الاولِ والثانی الجُزءَ ا نِ فِی الذّكرِ لا فی الحقيقةِ فإنَّ الجزءَ الاولَ والثانی من القضيةِ فی الحقيقةِ هو ذاتُ الموضوعِ ووصفُ المحمولِ وبالعكس لا يصير ذاتُ الموضوع محمولاً ووصفُ المحمولِ موضوعاً بل موضوعُ العكسِ هو ذاتُ المحمولِ فی الاصلِ و محمولُه هو وصفُ الموضوعِ فالتبديلُ ليس إلّافی الجزئين فی الذكرای فی الوصف العنوانیِّ ووصفِ المحمول لا فی الجزئَينِ الحقيقِيَينِ.

لا يقال فعلٰی هذا يلزَمُ أن يكون للمنفصلةِ عَكسٌ لان جزئَيهَا متميِّزانِ فِی الذكرِ والوضعِ وان لم يَتَمَيَّزَا بحسب الطبع فاذا تَبَدَّلَ احدُهما بالآخرِ فيكون عكساً لها لصدقِ التعريف عليه لكنَّهُمْ صَرَّحُوْابأنَّها لا عكسَ لها لأنّا نقول لانم ان المنفصلة لا عكسَ لهما فان المفهوم من قولنا اما ان يكونَ العددُ زوجاً أوفردًا الحكمُ علی زوجيةِ العددِ بمُعانَدَة الفرديةِ ومن قولنا إما ان يكون العددُ فردًا أوزوجًا الحكمُ علی فرديةِ العدد بمُعانَدةِ الزوجيةِ ولاشک ان المفهومَ من معاندةِ هذالِذاک غيرُ المفهوم مِن معاندةِ ذاک لهذا فيكون للمنفصلةِ عكسٌ مغائرٌ لها فی المفهوم الاانه

لما لم يكن فيه فائدةٌ لَمْ يَعْتَبِرُوْهُ فكأنَّهُمْ ما عَنَوْا بقولهم لا عكسَ للمنفصلاتِ إلّا ذلكَ

وإنما قال جَعْلُ الجزءِ الاولِ من القضيةِ ثانياً والثاني اولاً لا تبديلُ الموضوع بالمحمولِ كما ذَكَرَ بعضُهم ليشملَ عكس الحملياتِ والشرطياتِ وليس المرادُ ببقاء الصدق أنَّ العكسَ والاصلَ يكونان صادقَيْنِ فِي الواقعِ بل المرادُ أنَّ الاصلَ يكونُ بحيث لو فُرِضَ صدقُه لَزِمَ صدقُ العكسِ وإنّما اعْتَبرُوا اللزومَ في الصدقِ لان العكسَ لازمٌ من لوازمِ القضيةِ ويَسْتَحِيْلُ صدقُ الملزوم بدون صدقِ اللازمِ ولم يَعْتَبِرُوْا ابقاءَ الكذبِ إذ لم يَلْزَمْ من كذبِ الملزوم كذبُ اللازم فإنَّ قولنا كلُّ حيوانٍ انسانٌ كاذبٌ مع صدقِ عكسه وهو قولُنا بعضُ الانسانِ حيوانٌ والمرادبقاءِ الكيفِ أنّ الاصلَ لو كان موجباً كان العكسُ أيضًا موجباً وإن كان سالباً فسالباً وإنما وقع الاصطلاحُ عليه لانهم تَتَبَّعُوا القضايا فلم يَجِدُوْا في الاكثرِ بعدَالتبديلِ صادقةً لازمةً إلّاموافقةً لها في الكيفِ.

اقول: قضایا کے احکام میں سے عکس مستوی ہے اور وہ قضیہ کے جزءاول کو ثانی اور جزء ثانی کو اول کر دینے سے عبارت ہے صدق وکیف کے اپنے حال پر باقی رہنے کے ساتھ، مثلاً جب ہم کل انسان حیوان کا عکس کرنا چاہیں تو اس کے جزئین کو بدل کر یوں کہیں گے بعض الحیو ان انسان، اور لاشی من الانسان بحجر کے عکس میں لاشی من الحجر بانسان کہیں گے، تو جزءاول وثانی سے مراد جوذکر میں جزئین ہیں نہ کہ حقیقت میں، کیونکہ درحقیقت قضیہ کا جزءاول اور ثانی ذات موضوع اور وصف محمول ہیں، اور عکس کی وجہ سے ذات موضوع محمول اور وصف محمول موضوع نہیں ہو جاتے بلکہ عکس کا موضوع دراصل ذات محمول ہے، اور اس کا محمول وصف موضوع ہے، پس تبدیلی نہیں ہے مگر جزئین میں صرف ذکر میں یعنی وصف عنوانی اور وصف محمول میں نہ کہ حقیقی جزئین میں۔

یہ نہ کہا جائے کہ اس پر تو یہ لازم آتا ہے کہ منفصلہ کا بھی عکس ہو کیونکہ اس کے دونوں جزءذکر اور وضع میں ممتاز ہوتے ہیں، اگرچہ بحسب الطبع ممتاز نہیں ہوتے، لہذا جب ایک جزءکو دوسرے جزء سے بدل دیا جائے گا تو اس کا عکس بھی ہو جائے گا، کیونکہ تعریف اس پر صادق ہے، حالانکہ مناطقہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا، اس لیے کہ اما ان یکون العدد زوجا اوفردا کا مفہوم عدد کی زوجیت پر فردیت کی معاندت کا حکم ہے اور اما ان یکون العدد فردا اوزوجا کا مفہوم عدد کی فردیت پر زوجیت کی معاندت کا حکم ہے، اور اس میں شک نہیں کہ پہلے قضیہ میں (جو دوقضیے ہیں، ان میں سے) ایک کا دوسرے کے معاند ہونے کا مفہوم اس

مفہوم کا غیر ہے جو دوسرے قضیہ میں ایک قضیہ کا دوسرے کے معاند ہونے کا ہے، تو منفصلہ کا بھی ایسا عکس نکلا جو مفہوم میں منفصلہ کے مغایر ہے، مگر اس عکس میں چونکہ کوئی فائدہ نہیں اس لیے انہوں نے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا، گویا مناطقہ نے اپنے قول ''لا عکس للمنفصلات،، سے اسی کا ارادہ کیا ہے۔

اور ماتن نے ''جعل الجزء الاول من القضیۃ ثانیا والثانی اولا،، کہا ہے نہ کہ ''تبدیل الموضوع بالمحمول،، جیسا کہ بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے، تا کہ حملیات و شرطیات دونوں کے عکس کو شامل ہو جائے، اور ''بقاء الصدق،، سے یہ مراد نہیں ہے کہ عکس اور اصل دونوں واقع میں صادق ہوں گے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اس حیثیت کا ہو کہ اگر اس کا صدق فرض کر لیا جائے تو عکس کا صدق لازم ہو، اور لزوم فی الصدق کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ عکس قضیہ کے لوازم میں سے ایک لازم ہے، اور ملزوم کا صدق لازم کے صدق کے بغیر محال ہے، اور ''بقاء کذب،، کا اعتبار اس لیے نہیں کیا کہ ملزوم کے کذب سے لازم کا کذب ضروری نہیں کیونکہ ہمارا قول کل حیوان انسان کاذب ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعض الانسان حیوان صادق ہے، اور ''بقاء کیف،، سے مراد یہ ہے کہ اگر اصل موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور سالبہ ہو تو سالبہ ہوگا، اور اس پر اصطلاح اس لیے قائم ہوئی کہ مناطقہ نے تتبع کیا تو یہی پایا کہ اکثر و بیشتر قضایا میں تبدیل کے بعد وہ صادق لازم اسی وقت ہوتا ہے جب ایجاب و سلب میں اس کے موافق ہو۔

دوسری بحث عکس مستوی میں

لغت میں ''عکس،، کا معنی الٹنا ہے، اور مناطقہ کی اصطلاح میں قضیہ کے پہلے جزء کو ثانی اور دوسرے کو پہلا جزء کر دینے کا نام عکس ہے، لیکن صدق وکیف کی بقاء کے ساتھ جیسے کل انسان حیوان کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ بعض الحیوان انسان آئے گا، اور لاشی من الانسان بحجر کا عکس مستوی لاشی من الحجر بانسان آئے گا، ''صدق وکیف کی بقاء،، کی تشریح شارح آگے کریں گے۔

عکس اجزاء ذکریہ میں ہوتا ہے

عکس کی تعریف میں جو یہ کہا کہ ''قضیہ کے جزء اول کو ثانی اور ثانی کو اول کر دیا جائے،، اس سے قضیہ کے صرف اجزاء ذکریہ مراد ہیں، اجزاء حقیقیہ مراد نہیں ہیں، کیونکہ حقیقت میں قضیہ کا پہلا جزء ذات موضوع ہے اور دوسرا جزء وصف محمول ہے، ان دو حقیقی اجزاء میں عکس نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ عکس کی وجہ سے ذات موضوع محمول اور وصف محمول ذات موضوع نہیں بن سکتا، البتہ عکس صرف قضیہ کے اجزاء ذکریہ میں ہوتا ہے، اور یہ بھی دو ہیں وصف موضوع اور ذات محمول، چنانچہ عکس میں ذات محمول قضیہ کا موضوع ہوتی ہے، اور وصف موضوع قضیہ کا محمول ہو جاتا ہے، اور تبدیل کا مطلب یہ ہے کہ ذکر میں موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع کر دیا جائے، یہ مطلب نہیں کہ ذات موضوع کو وصف محمول بنا دیا جائے، اور وصف محمول کو ذات موضوع بنا دیا جائے کیونکہ اجزاء حقیقیہ میں کوئی تبدیلی رونما نہیں

ہوتی۔

معترض کہتا ہے کہ اگر جزئین سے فی الذکر مراد ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ منفصلہ کا بھی عکس ہو کیونکہ منفصلہ کے دونوں جزء ذکر اور وضع کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں کہ ایک کو مقدم اور دوسرے کو تالی بنا دیا جاتا ہے، گو طبع کے لحاظ سے ممتاز نہیں ہوتے لیکن ذکر میں ضرور ممتاز ہوتے ہیں، جب منفصلہ کے جزئین میں ذکر اور وضع کے اعتبار سے امتیاز پایا جاتا ہے، تو منفصلہ کے جزئین میں تبدیلی کرنے سے جو قضیہ حاصل ہوگا، اس پر عکس مستوی کی تعریف صادق آئے گی حالانکہ مناطقہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا، اس کا کیا حل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ منفصلہ کا عکس نہیں آتا، قاعدہ کے لحاظ سے اس کا بھی عکس آتا ہے، کیونکہ منفصلہ میں معاندت کا حکم ہوتا ہے، جس میں پہلا جزء معاند (اسم مفعول) اور دوسرا اجزء معاند (اسم فاعل) ہوتا ہے، اور جب جزئین میں تبدیلی کر دی جائے تو معاند (اسم مفعول) معاند (اسم فاعل) ہو جائے گا اور معاند (اسم فاعل) معاند (اسم مفعول) ہو جائے گا، مثلاً اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا، اس میں پہلا قضیہ معاند (اسم مفعول) ہے اور دوسرا قضیہ معاند (اسم فاعل) ہے، اس میں معین عدد کے زوج ہونے پر فرد ہونے کی معاندت کا حکم ہے، اور اگر اس کا عکس کریں تو یوں ہو جائے گا اما ان یکون ھذا العدد فردا او زوجا، اس میں پہلا قضیہ معاند (اسم مفعول) ہے جبکہ عکس سے پہلے یہی قضیہ معاند (اسم فاعل) تھا، دوسرا قضیہ معاند (اسم فاعل) ہے حالانکہ عکس سے پہلے یہ معاند (اسم مفعول) تھا، اس میں عدد معین کے فرد ہونے پر زوج ہونے کی معاندت کا حکم ہے، جب اس معاندت کا مفہوم اول معاندت کے مفہوم کے غیر ہے، تو ان دونوں میں تغایر بالکل ظاہر ہے، تو یہ ثابت ہو گیا کہ منفصلہ کا بھی ایسا عکس آتا ہے جو مفہوم میں منفصلہ کے مغایر ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کے عکس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا بلکہ دونوں مفہوموں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے، اس لیے اس عکس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا مناطقہ کے قول ''لا عکس للمنفصلات،، میں عکس کی نفی مطلقاً مقصود نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ منفصلات کا مفید اور سود مند عکس نہیں آتا، نفس عکس سے انکار نہیں ہے۔

عکس کی دوسری تعریف سے عدول

بعض حضرات نے عکس کی تعریف ''تبدیل الموضوع بالمحمول،، کے ساتھ کی ہے، اور ماتن نے اس سے عدول کر کے ''جعل الجزء الاول ثانیا...... سے تعریف کی ہے، شارح یہاں عدول کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ تبدیل الموضوع بالمحمول کے ساتھ عکس کی تعریف صرف حملیات کے عکس پر صادق آتی ہے، شرطیات کے عکس پر صادق نہیں آتی، کیونکہ موضوع و محمول حملیہ ہی کے اجزاء کو کہتے ہیں، اسی وجہ سے ماتن نے اس تعریف سے عدول کیا ہے، اور وہ تعریف ''جعل الجزء......اختیار کی ہے تا کہ یہ تعریف حملیات و شرطیات دونوں کے عکس کو شامل رہے۔

عکس کی تعریف میں بقاء صدق کا مطلب

و لیس المراد ببقاء الصدق ...... شارح اس عبارت سے ایک وہم کو دور کررہے ہیں، وہم یہ ہوتا ہے کہ عکس کی تعریف میں ''مع بقاء الصدق،، کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ عکس اور اصل قضیہ کا نفس الامر اور واقع میں صادق ہونا ضروری ہے، حالانکہ اول تو اس کا کوئی قائل ہی نہیں، دوسرا یہ کہ اس صورت میں یہ تعریف قضایا کاذبہ کو شامل نہیں رہتی؟ شارح نے صراحت کردی کہ صدق سے نفس الامر میں صادق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ مطلق صادق ہونا مراد ہے، خواہ وہ نفس الامر میں صادق ہو یا اس کے صدق کو فرض کرلیا جائے، دونوں صورتوں میں بقاء الصدق کا مفہوم حاصل ہوجائے گا، اور مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہو یا اس کو صادق مان لیا جائے تو عکس کے بعد جو نیا قضیہ پیدا ہوا ہے وہ بھی کسی مادہ کی تخصیص کے بغیر ضرور صادق ہو یا اس کو بھی ضرور صادق مان لینا پڑے، مثلاً کل انسان حجر حملیہ موجبہ کاذبہ ہے لیکن اگر اس کو صادق مان لیا جائے تو اس کے عکس یعنی بعض الحجر انسان کو بھی ضرور صادق ماننا پڑے گا۔

عکس مستوی کی تعریف میں لزوم فی الصدق کا اعتبار کیا ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہو یا اسے صادق فرض کیا جائے تو عکس بھی ضرور صادق ہو یا اس کا صادق ہونا مفروض ہو، اس کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ عکس قضیہ کے لوازم میں سے ایک لازم خاص ہے، اور چونکہ ملزوم کا صدق لازم کے صدق کے بغیر محال اور ناممکن ہے، اس لیے عکس میں ''بقاء صدق،، کی شرط ضروری ہے، اور مناطقہ نے عکس مستوی کی تعریف میں ''بقاء الکذب،، کا اعتبار نہیں کیا کہ اگر اصل کاذب ہو تو عکس بھی ضرور کاذب ہو، کیونکہ ملزوم (اصل قضیہ) کے کذب سے لازم (عکس مستوی) کا کذب ضروری نہیں، ایسا ہوسکتا ہے کہ ملزوم یعنی اصل قضیہ تو صادق نہ ہو لیکن لازم یعنی عکس صادق ہو جیسے کل حیوان انسان یہ کاذب ہے، لیکن اس کا عکس بعض الانسان حیوان صادق ہے، دوسرے انسانوں سے قطع نظر کہ وہ حیوان ہیں یا نہیں اس بناء پر عکس مستوی کی تعریف میں ''مع بقاء الکذب،، کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

عکس میں بقاء الکیف کا مطلب

عکس مستوی کی تعریف میں ''مع بقاء الکیف،، کی شرط لگائی گئی ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا، اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہوگا، یہ مناطقہ کے ہاں ایک اصطلاح ہے، کوئی اتفاقی اور حادثاتی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ اس کا ایک باعث اور دلیل موجود ہے، وہ یہ کہ جب مناطقہ نے قضایا میں غور و خوض اور جستجو کی تو وہ اس نتیجہ پر جاپہونچے کہ اگر قضیہ کا عکس اصل قضیہ کے ساتھ کیف میں موافق نہ ہو تو ''اکثر مواد،، میں اصل کے ساتھ صادق نہ ہوگا، اس لیے انہوں نے للاکثر حکم الکل کے طور پر یہ حکم لگادیا کہ ہر قضیہ کا عکس اصل کے ساتھ کیفیت میں موافق ہونا چاہئے، اور ''اکثر مواد،، کی قید اس لیے لگائی ہے کہ بعض مادوں میں عکس اصل کے ساتھ اس وقت بھی صادق ہوجاتا ہے، جب وہ کیف میں اصل کے مخالف ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب محمول موضوع سے اعم ہو جیسے

بعض الحیوان لیس بانسان یہ صادق ہے، اس کا عکس موجبہ کلیہ کل انسان حیوان بھی صادق ہے۔

قال: واَمَّا السَّوالِبُ فَاِنْ كانت كُلِيَّةً فَسَبْعٌ مِنهَا وهى الْوَقْتِيَانِ وَالْوُجُودِيَّتَان والمُمْكِنَتَانِ والمطلقةُ العامةُ لا تَنْعَكِسُ لا متناعِ العكسِ فى اَخَصِّهَا و هى الوقتيةَ لصدق قولنا بالضرورة لا شى من القمر بمنخسفٍ وقتَ التربيع لا دائماً وكِذْبِ قولنا بعضُ المنخسف ليس بقمرٍ بالامكان العام الذى هو اعمُّ الجهاتِ لان كلَ منخسف فهو قمرٌ بالضرورة واذا لم تنعكس الاخصُ لم تنعكس الاعمُّ اذلو انعكس الاعمُ لا نعكس الاخصُ لان لازم الاخص لازمُ الاعمِّ ضرورةً

قال: اور سوالب اگر کلیہ ہوں تو ان میں سے سات قضیے یعنی وقتیتین، وجودیتین، ممکنتین اور مطلقہ عامہ منعکس نہیں ہوتے، کیونکہ عکس ان کے اخص یعنی وقتیہ میں ممتنع ہے کیونکہ ہمارا قول بالضرورہ لاشی من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما صادق ہے، اور ہمارا قول بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام کاذب ہے جو اعم الجہات ہے، کیونکہ ہر منخسف ضروری طور پر قمر ہے، تو جب اخص منعکس نہ ہوا تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا، اس لیے کہ اگر اعم منعکس ہو تو اخص بھی منعکس ہوگا کیونکہ ضروری طور پر اعم کا لازم اخص کا لازم ہے۔

اقول: قَدْ جَرَتِ العادةُ بتقديمِ عكسِ السوالِبِ لانّ منها ما ينعكسُ كليةً والكلّيُّ وإن كانَ سَلْباً يكون اشرفَ من الجزئيِّ وإن كان إيجاباً لانه اَفيدُ فِي العلومِ واَضْبَطُ فَالسَّوالِبُ إمّا كليةٌ وإمّا جزئيةٌ فان كَانتْ كليةً فَسَبْعٌ منها وهى الوقتيتانِ والوجوديتانِ والممكنتانِ والمطلقةُ العامةُ لا تنعكِسُ لانّ اَخصَّها وهى الوقتيةُ لا تنعكِسُ ومتى لَمْ ينعكسِ الاخصُ لم ينعكسِ الاعمُّ إما أن الوقتيةَ لا تنعكسُ فَلِصِدْقِ قولِنا لا شئَ من القمر بمنخسفٍ بالضرورة وقتَ التربيعِ لا دائمًا مع كذبِ قولِنا بعضُ المنخسفِ ليس بقمرٍ بالامكانِ العامِ الذى هو اعمُّ الجهاتِ لانَّ كلَّ منخسفٍ فهو قمرٌ بالضرورةِ وامّا إنه متى لم ينعكسِ الاخصُ لم ينعكسِ الاعمُّ فلانه لَوِ انعكسَ الاعمُّ لَا نْعكسَ الاخصُ لأنَّ العكسَ لازمُ الاعمِّ والاعمُ لازمُ الاخصِّ ولازمُ اللازمِ لازمٌ واعْلَمْ أنَّ مَعْنَى انعِكَاسِ القضيةِ أنَّه يلزمُهَا العكسُ لزوماً كلياً فلايتبيَّنُ ذلك بصدقِ العكسِ معها فى مادةٍ واحدةٍ بل يحتاجُ إلى برهانٍ ينطَبِقُ على جَمِيعِ المَوَادِ و مَعْنَى عَدَمِ انعكاسِهَا أنَهُ ليس يلزمُها العكسُ لزوماً كلياً فَيَتَّضِحُ ذلك بالتَّخَلُّفِ فِي مادةٍ واحدةٍ فإنَّهُ لو لزِمَهَا لزوماً كلياً لَمْ يَتَخلَّفْ فى شي من الموادِّ فَلِهذَا اكْتَفَى فِي بيانِ عدمِ الانعكاس بمادةٍ واحدةٍ دُونَ الانعكاسِ

اقول: سوالب کے عکس کو مقدم کرنے کی عادت جاری ہے، کیونکہ بعض سوالب کا عکس کلیہ آتا ہے اور کلی گو سلب ہو، جزئی سے اشرف ہے اگر چہ وہ ایجاب ہو، کیونکہ علوم میں کلی زیادہ مفید اور زیادہ ضابط ہوتی ہے، پس سوالب کلیہ ہوں گے یا جزئیہ، اگر کلیہ ہوں تو ان میں سے سات قضیے یعنی وقتیتین ، وجودیتین ، ممکنتین اور مطلقہ عامہ منعکس نہیں ہوتے اس لیے کہ ان کا جو اخص ہے یعنی وقتیہ وہ منعکس نہیں ہوتا، جب اخص منعکس نہ ہوا تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا، وقتیہ کا منعکس نہ ہونا تو اس لیے ہے کہ لاشی من القمر بمنخسف بالضرورہ وقت التربیع لا دائما صادق ہے، ہمارے قول بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام کے کذب کے ساتھ، جو امکان عام کہ تمام جہات سے اعم ہے، کیونکہ ہر منخسف بالضرورہ قمر ہے، اور یہ بات کہ جب اخص منعکس نہ ہو تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا، تو یہاں اس لیے ہے کہ اگر اعم منعکس ہو تو اخص بھی منعکس ہوگا کیونکہ عکس لازم اعم ہے اور اعم لازم اخص ہے، اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے۔

اور یہ جان لیجئے کہ قضیہ کے منعکس ہونے کا معنی یہ ہے کہ عکس اس کو لزوم کلی کے طور پر لازم ہے، پس یہ قضیہ کے ساتھ ایک مادہ میں عکس کے صادق ہونے سے واضح نہ ہوگا، بلکہ ایسی دلیل کا محتاج ہوگا جو تمام مادوں پر منطبق ہو، اور قضیہ کے عدم انعکاس کا معنی یہ ہے کہ عکس اس کو لزوم کلی کے طور پر لازم نہیں ہے، یہ ایک مادہ میں تخلف کی وجہ سے واضح ہو جائے گا، اس لیے کہ اگر وہ اس کو لزوم کلی کے طور پر لازم ہوتا تو کسی مادہ میں بھی تخلف نہ ہوتا، اسی وجہ سے ماتن نے عدم انعکاس کے بیان میں صرف ایک مادہ پر اکتفا کیا ہے، نہ کہ انعکاس کے بیان میں۔

سات سوالب کلیہ کا عکس نہیں آتا

مناطقہ کی یہ عادت ہے کہ عکس کے بیان کے موقع پر قضایا سوالبہ کے عکس کو موجبات پر مقدم کرتے ہیں، کیونکہ سوالب میں سے بعض کا عکس ''کلی،، آتا ہے، اور کلی جزئی سے بہر حال اشرف ہوتی ہے خواہ کلی سالبہ ہی ہو اور جزئی موجبہ ہو، کیونکہ کلی علوم میں زیادہ فائدہ بخش اور اضبط ہوتی ہے، انفع ہونا تو اس لیے ہے کہ وہ شکل اول کا کبری ہو سکتی ہے، اور اضبط اس لیے ہے کہ اس میں موضوع کے تمام افراد کے لیے حکم ثابت ہوتا ہے۔

سوالب جبکہ وہ کلیہ ہوں تو ان میں سے سات قضایا کا عکس مستوی نہیں آتا، یعنی وقتیہ مطلقہ، وقتیہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ، ممکنہ عامہ، ممکنہ خاصہ اور مطلقہ عامہ کا، ان میں سے تین ''وقتیہ مطلقہ، ممکنہ عامہ، اور مطلقہ عامہ،، بسائط میں سے ہیں، اور باقی چار مرکبات میں سے ہیں، ان سب کا عکس نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ ان تمام قضایا سے وقتیہ اخص ہے اور باقی تمام اعم ہیں، لیکن اس وقتیہ کا عکس صادق نہیں ہوتا، تو جب وقتیہ منعکس نہیں ہوتا جو کہ تمام سے اخص ہے، تو اعم بھی منعکس نہیں ہوگا۔

وقتیہ کا عکس اس لیے نہیں آتا کہ بعض مادوں میں اصل وقتیہ تو صادق ہوتا ہے، لیکن اس کا عکس کاذب ہوتا

ہے، حالانکہ عکس میں مع بقاء الصدق کی قید ضروری ہے، جیسے لاشی من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما کہ جب تک چاند چوتھے برج میں ہوگا اسے گرہن نہیں ہوگا، یہ اصل قضیہ صادق ہے لیکن اس کا عکس مستوی ممکنہ عامہ کاذب ہے یعنی بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام کہ بعض وہ اشیاء جو انخساف کے ساتھ متصف ہیں، وہ چاند نہیں، یہ کاذب ہے، کیونکہ اس کی نقیض کل منخسف فھو قمر بالضرورہ صادق ہے کہ ہر منخسف وہ ضروری طور پر چاند ہوتا ہے، تو جب وقتیہ کا عکس مستوی ممکنہ عامہ صادق نہیں جو کہ تمام قضایا سے اخص ہے تو پھر کوئی عکس بھی صادق نہ ہوگا۔

دوسری بات یہ تھی کہ جب اخص منعکس نہ ہو تو اعم بھی منعکس نہیں ہوگا، کیونکہ اگر اعم منعکس ہو تو اخص بھی منعکس ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ عکس قضیہ کے لیے لازم ہوتا ہے لہذا اعم کو بھی لازم ہوگا، اور اعم اخص کو لازم ہوتا ہے، لہذا جو چیز اعم کو لازم ہوگی یعنی عکس مستوی، وہ اعم کے واسطہ سے اخص کو بھی لازم ہوگی کیونکہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے، اور ابھی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ اخص کے لیے عکس نہیں ہے، لہذا باقی جو اعم ہیں، ان کے لیے بھی عکس نہ ہوگا۔

قضیہ کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کا مطلب

معترض کہتا ہے کہ آپ نے وقتیہ کے بارے میں عدم انعکاس کا حکم لگایا ہے، اور دلیل میں آپ نے صرف ایک مثال پیش کی ہے کہ جس میں اصل قضیہ تو صادق ہے لیکن اس کا عکس مستوی کاذب ہے، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وقتیہ کا عکس چونکہ صادق نہیں ہے اس لیے اس کا عکس نہیں آتا، صرف ایک مادہ کی وجہ سے آپ نے کلی حکم لگا دیا کہ اس کا عکس نہیں ہے، حالانکہ صرف ایک مادہ میں عدم انعکاس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے تمام مادوں میں انعکاس نہیں ہے، ممکن ہے کہ اور مادوں میں اس کا عکس صادق ہو؟

شارح واعلم...... سے قضیہ کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کا معنی بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے قضیہ کا ''منعکس ہونا''، اور دوسرا ہے اس کا ''منعکس نہ ہونا''، ان دونوں کے مفہوم اور معنی میں فرق ہے، جب یہ کہا جائے کہ فلاں قضیہ کا عکس آتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس قضیہ کو لزوم کلی کے ساتھ وہ عکس لازم ہے، صرف اس کے ایک ہی مادہ میں عکس کے صدق سے اس کا لزوم کلی کے طور پر منعکس ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے تمام مادوں میں وہ عکس صادق ہو جہاں بھی وہ قضیہ صادق ہو تو وہاں اس کا عکس بھی ضرور صادق ہو، صرف اتنی بات کافی نہیں ہے کہ اس قضیہ کو عکس لازم ہے، بلکہ ایک ایسا قاعدہ کلیہ اور برہان بتانا ضروری ہے جو تمام مادوں پر منطبق ہو اور جب یہ کہا جائے کہ فلاں قضیہ کا عکس نہیں آتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس قضیہ کو لزوم کلی کے طور پر عکس لازم نہیں ہے، اس عدم انعکاس کو ثابت کرنے کے لیے بہت سے مادوں کی ضرورت نہیں ہوتی، صرف ایک مادہ کے تخلف سے ہی ثابت ہو جاتا ہے، ایک ایسا مادہ پیش کر دینا کافی ہے کہ جہاں اصل قضیہ تو صادق ہو لیکن اس کا عکس کاذب ہو، چونکہ یہ بات ایک مادہ سے ثابت ہو جاتی ہے اس لیے ماتن نے عدم انعکاس کے موقع پر صرف

ایک مادہ کے بیان پر اکتفاء کیا ہے، اور پھر یہ حکم لگا دیا کہ وقتیہ کا عکس نہیں آتا ''دون الانعکاس،، کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی قضیہ کا عکس ثابت کرنا ہو تو اس کے لیے ایک مادہ کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دلائل و براہین کی ضرورت ہوتی ہے، جس سے وہ تمام مادوں پر منطبق ہو سکے، اور وقتیہ میں چونکہ انعکاس کی نفی ہے، نہ کہ ثبوت، اس لیے اس میں دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے صرف ایک مادہ سے ہی وہ ثابت ہو جاتا ہے۔

قال: أمّا الضروريةُ والدائمة المطلقتان فتَنعَكِسان دائمةً كلية لأنَّهُ إذاصَدَق بالضرورة أو دائمًا لا شئَ مِنْ ج ب فَيَصْدُقُ دائماً لا شئَ مِنْ ب ج وإلّافبَعْضُ ب ج بالاطلاق العامِ وهو مع الاصلِ ينتجُ بعضُ ب ليس ب بِالضرورةِ فِيْ الضرورية ودائماً في الدائمة وهو محالٌ

قال: ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ، دائمہ کلیہ ہو کر منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما لاشی من ج ب صادق ہوگا تو دائما لاشی من ب ج صادق ہوگا، ورنہ بعض ج ب بالاطلاق العام صادق ہوگا، اور یہ اصل کے ساتھ بعض ب لیس ب بالضرورہ کا ضروریہ میں اور دائما کا دائمہ میں نتیجہ دے گا، اور یہ محال ہے۔

اقول: من السوالبِ الكليةِ الضروريةُ المطلقةُ والدائمةُ المطلقةُ وهما تنعكسان سالبةً دائمةً كليةً لانه إذَا صدق بالضرورةِ دائماً أوْ لا شئَ من ج ب وَجَبَ أن يَصْدُقَ دائماً لا شئَ من بَ جَ والا لَصَدَقَ نقيضُه و هو بعض بَ جَ بالاطلاقِ العامِ ويَنضَمُّ إلى الاصلِ هٰكَذَا بعضُ بَ جَ بِالاطلاقِ العامِ لا شئَ من جَ بَ بِالضرورةِ او دائمًا يُنتِجُ بعضُ بَ ليس بَ بِالضرورةِ فِي الضروريةِ و بالدوامِ فِيْ الدائمةِ و هو محالٌ۔ وهذاالمحالُ ليس بلازمٍ من تركيبِ المقدّمَتَيْنِ لِصِحَّتِهٖ ولامن الاصلِ لأنّه مفروضُ الصدقِ فتعيَّنَ أن يكونَ لازماً من نقيضِ العكسِ فيكونُ محالاً فيكون العكسُ حقاً لا يُقالُ لا نُسلِّمُ كذبَ قولِنا بعضُ ب ليس ب لجوازان يكون الموضوعُ معدوماً فيصدُقُ سلبُه عن نفسه لأنّا نقولُ صدقُ السالبةِ إمَّا لعدمِ موضوعِها أولوجودِهٖ مع عدمِ المحمولِ عنه لكن الاولَ ههنا مُنْتَفٍ لِوُجودِ بَعضِ ب حيثُ فُرِضَ صدقُ نقيضِ العكسِ فلو صَدَقَ ذلك السلبُ لم يكن إلّالعدمِ المحمولِ وهو مُحالٌ ومِن الناسِ مَنْ ذَهبَ إلى انعكاسِ السالبةِ الضروريةِ كنفسِها وهو فاسدٌ لجوازِامكانِ صفةٍ لِنوعَيْنِ تَثبتُ لاحدِهِمَا فقط بِالفعلِ دونَ الآخرِ فيكونُ النوعُ الاخرُ مسلوباً عمّالَهُ تلكَ الصفةُ بالفعل بالضرورةِ مع امكانِ ثبوتِ الصفةِ له فلا يصدُقُ سلبُهَا عنه بِالضرورةِ كما أنَّ مَرْكُوبَ زيدٍ يكونُ ممكناً لِلْفَرَسِ والحمارِ

و ثابتاً للفرس بالفعلِ دُوْنَ الحمارِ فیصدُق لاشئَ مِن مرکوبِ زیدِ بحمارٍ بالضرورۃِ ولا یصدُقُ لا شئَ من الحمارِ بمرکوبِ زیدِ بالضرورۃِ لصدقِ نقیضِہٖ وھو بعضُ الحمارِ مرکوبُ زیدِ

اقول: سوالب کلیہ میں سے ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہیں اور یہ دونوں سالبہ دائمہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما لاشی من ج ب صادق ہوگا تو دائما لاشی من ب ج کا صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ اس کی نقیض صادق ہوگی اور وہ بعض ب ج بالاطلاق العام ہے، اور اس کو اصل کے ساتھ اس طرح ملایا جائے گا بعض ب ج بالاطلاق العام ولاشی من ج ب بالضرورہ یا دائما، تو ضروریہ میں بعض ب لیس ب بالضرورہ اور دائمہ میں (بعض ب لیس ب) بالدوام نتیجہ ہوگا، اور یہ محال ہے اور یہ محال مقدمتین کی ترکیب کی وجہ سے لازم نہیں آیا کیونکہ ترکیب صحیح ہے، اور نہ اصل کی وجہ سے لازم آیا اس لیے کہ وہ مفروض الصدق ہے، پس یہ متعین ہوگیا کہ یہ محال عکس کی نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے، لہذا نقیض محال ہوگی اور عکس صحیح ہوگا۔

یہ نہ کہا جائے کہ ہم بعض ب لیس ب کا کذب تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ موضوع معدوم ہو، اور اس کا سلب عن نفسہ صادق ہو؟ اس لیے کہ ہم کہیں گے کہ سالبہ کا صدق یا اس کے موضوع کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، یا وجود موضوع مع عدم المحمول کی وجہ سے ہوتا ہے، اور یہاں پہلی صورت منتفی ہے، بعض ب کے موجود ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عکس کی نقیض کا صدق مفروض ہے، اب اگر یہ سلب صادق ہو تو عدم محمول کی وجہ سے ہوگا اور یہ محال ہے۔

بعض لوگ سالبہ ضروریہ کے کنفسہا منعکس ہونے کی طرف گئے ہیں، جو کہ فاسد ہے، کیونکہ صفت کا دو نوع کے لیے ہونا جائز ہے جن میں سے ایک کے لیے بالفعل ثابت ہو نہ کہ دوسری کے لیے، تو نوع آخر اس نوع سے ضرور مسلوب ہوگی جس کے لیے بالفعل ثابت ہے اس کے لیے صفت کے ثبوت کے امکان کے ساتھ، لہذا اس نوع سے صفت کا سلب بالضرورہ صادق نہ ہوگا جیسے مرکوب زید فرس اور حمار دونوں کے لیے ممکن ہے، لیکن فرس کے لیے بالفعل ثابت ہے، نہ کہ حمار کے لیے، تو لاشی من مرکوب زید بحمار بالضرورہ صادق ہوگا، اور لاشی من الحمار بمرکوب زید بالضرورہ صادق نہ ہوگا، کیونکہ اس کی نقیض بعض الحمار مرکوب زید بالامکان صادق ہے۔

ضروریہ مطلقہ سالبہ اور دائمہ مطلقہ سالبہ کا عکس

اس قال میں باقی چھ موجہات سوالب کلیہ کا عکس بیان کر رہے ہیں، جن کا عکس آتا ہے، اور وہ یہ ہے ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، چنانچہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ان

دونوں کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے جیسے بالضرورہ لاشی من ج ب یا دائما لاشی من ج ب، ان دونوں کا عکس دائمہ مطلقہ دائما لاشی من ب ج صادق ہے۔

شارح مزید وضاحت کے لیے اس عکس کو دلیل خلف سے ثابت کر رہے ہیں، دلیل خلف اس کو کہتے ہیں کہ مدعی اپنا موقف عکس کی نقیض کو باطل کر کے ثابت کرے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عکس کی نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول سے نتیجہ نکالا جاتا ہے، نقیض کو صغری اور اصل قضیہ کو کبری بنایا جاتا ہے، یہ نتیجہ محال پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ وہ سلب الشی عن نفسہ کو مستلزم ہوتا ہے، جو خود محال ہے۔

دلیل خلف کی تقریر یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ اور دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کا عکس دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ آتا ہے، جیسا کہ ان کی مثالیں پہلے ذکر کی جا چکی ہیں، کیونکہ اگر یہ عکس صادق نہ ہو تو لامحالہ اس عکس کی نقیض موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ یعنی بعض ب ج بالاطلاق العام صادق ہوگی، اس لیے کہ اگر عکس صادق نہ ہو اور نہ ہی اس کی نقیض صادق ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، اب ہم اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے، جس میں نقیض کو صغری اور اصل قضیہ کو کبری بنائیں گے، چنانچہ شکل اول یوں ہوگی بعض ب ج بالاطلاق العام ولاشی من ج ب دائما، حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ بعض ب لیس ب دائما آئے گا، اور یہ باطل اور محال ہے، کیونکہ ب کا ب سے سلب نہیں ہوسکتا ورنہ سلب الشی عن نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے، یہ محال کیوں پیدا ہوا، اس کا منشا کیا ہے؟ اس میں تین احتمال ہیں، یا تو شکل اول یعنی مقدمتین کی ترکیب کی وجہ سے ہے، یا اصل قضیہ کی وجہ سے یا عکس کی نقیض کی وجہ سے ہے، اس کا منشا مقدمتین کی ترکیب تو نہیں ہوسکتا، کیونکہ ترتیب مقدمتین میں کوئی غلطی نہیں ہے، اور اصل قضیہ بھی اس کا منشاء نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے، تو لامحالہ یہ محال عکس کی نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے، لہذا نقیض باطل ہے اور عکس صحیح ہے، گویا یہ ثابت ہوگیا کہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ درست ہے۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ بعض ب لیس ب بالاطلاق العام محال ہے، کیونکہ اس میں سلب الشی عن نفسہ لازم آرہا ہے، یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ بعض ب لیس ب یہ سالبہ ہے، اور یہ بات پیچھے گذر چکی ہے کہ سالبہ کے تحقق کے لیے وجود موضوع کا ہونا ضروری نہیں، ہو تو، نہ ہو تو، دونوں صورتوں میں محمول کے سلب کا حکم موضوع کے لیے ثابت ہو جاتا ہے، لہذا یہاں یہ ممکن ہے کہ اس مثال میں جو "ب"، موضوع ہے یہ معدوم ہو، اور اس موضوع معدوم سے محمول سلب ہو رہا ہو، اس لحاظ سے بعض ب لیس ب بالفعل صادق ہے، آپ نے اسے کیسے کاذب اور باطل قرار دیدیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سالبہ کا صدق دو طرح سے ہوسکتا ہے، ایک تو اس صورت میں جب کہ اس کا موضوع معدوم ہو تو صادق ہوتا ہے، یا موضوع موجود ہوتا ہے اور محمول کے سلب ہونے کی وجہ سے صادق ہوتا ہے، اور اس مثال یعنی بعض ب لیس ب میں پہلی شق مراد نہیں کہ "سالبہ کا صدق موضوع معدوم سے ہو"، کیونکہ عکس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض ب ج بالاطلاق العام کو صادق مانا گیا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ایجاب کے تحقق

کے لیے وجود موضوع کا خارج میں ہونا ضروری ہوتا ہے، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ ''ب''، معدوم نہیں، موجود ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ شکل اول کے نتیجہ بعض ب لیس ب میں جو ''ب موضوع''، ہے یہ وہی ''ب''، ہے جو عکس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض ب ج بالفعل میں تھی، جب یہ وہی ب ہے، تو خارج میں معدوم نہ ہوئی بلکہ موجود ہوئی، اس حقیقت کے پیش نظر ہم نے یہ کہا کہ اس مثال میں شق اول مراد نہیں ہے بلکہ دوسری شق یعنی سالبہ میں موضوع موجود ہو اور محمول سلب ہو رہا ہو، مراد ہے، اس کی روشنی میں بعض ب لیس ب بالفعل محال ہے، کیونکہ یہاں سالبہ کا موضوع ''ب''، موجود ہے، معدوم نہیں ہے، پھر اس ب سے ب کا سلب کیا جا رہا ہے، گویا ایک شی اپنے آپ سے سلب ہو رہی ہے، اور سلب الشی عن نفسہ چونکہ محال ہے، اس لیے جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہے، لہذا بعض ب لیس ب بالفعل بھی باطل ہے، اور یہ بطلان چونکہ نقیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے عکس کی نقیض باطل ہے، اور عکس ہی صحیح ہے۔

سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ درست نہیں

بعض حضرات کا نظریہ یہ ہے کہ سالبہ ضروریہ کا عکس مستوی سالبہ ضروریہ آتا ہے، جیسے لاشی من الحجر بانسان بالضرورہ کا عکس لاشی من الانسان بحجر بالضرورہ صادق ہے لیکن یہ نظریہ فاسد ہے، درست نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی صفت دونوعوں کے لیے ثابت ہو، جن میں سے ایک کے لیے بالفعل ثابت ہو اور دوسری نوع کے لیے بالفعل ثابت نہ ہو بلکہ بالامکان ثابت ہو، تو جس نوع کے لیے صفت بالفعل ثابت ہے اس سے دوسری نوع ضرور مسلوب ہوگی، اور چونکہ صفت کا ثبوت اس دوسری نوع کے لیے بھی ممکن ہے اس لیے اس نوع سے صفت کا سلب بالضرورہ صادق نہ ہوگا یعنی وہ صفت گو بالفعل دوسری نوع کے لیے ثابت نہیں ہے، تاہم ثبوت صفت ممکن ضرور ہے، اس لیے اس کا سلب دوسری نوع سے بالضرورہ صادق نہ ہوگا، مثلاً فرس اور حمار دونوں زید کی سواری بن سکتے ہیں، یہ صفت رکوب دونوں نوعوں کے لیے ثابت ہے، لیکن اگر زید کی سواری بالفعل فرس ہو، حمار نہ ہو تو یوں کہنا صحیح ہوگا لاشی من مرکوب زید بحمار بالضرورہ کہ بالفعل گدھا زید کی سواری نہیں ہے، یہ قضیہ صادق ہے، اس لیے کہ بالفعل اس کی سواری فرس ہے، جب بالفعل اس کی سواری فرس ہے تو دوسری نوع اس سے ضروری طور پر خارج ہو گئی کہ زید بالفعل گدھے پر سوار نہیں ہے، ہاں اس پر زید کا سوار ہونا ممکن ہے، محال نہیں ہے، یہ قضیہ آپ نے دیکھا کہ صادق ہے، لیکن اس کا عکس اگر سالبہ ضروریہ ہی نکال کر یوں کہا جائے لاشی من الحمار بمرکوب زید بالضرورہ تو یہ صادق نہ ہوگا کیونکہ اس کی نقیض موجبہ جزئیہ بعض الحمار مرکوب زید بالامکان صادق ہے، جب اس کی نقیض صادق ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا عکس کاذب ہے، کیونکہ دونوں نہ تو جمع ہو سکتے ہیں، ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور نہ مرتفع ہو سکتے ہیں، کیونکہ ارتفاع نقیضین بھی محال ہے، عکس کا یہ کذب اس وجہ سے لازم آ رہا ہے کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ نکالا گیا ہے، لہذا سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ ہونے کا دعوی باطل ہو گیا، اور یہ دعوی چونکہ عکس کی نفی پر مشتمل تھا اس لیے ایک مادہ سے ہی تخلف کا اثبات کافی ہے کہ جس میں سالبہ ضروریہ کا عکس جب سالبہ ضروریہ نکالا گیا تو وہ کاذب

ہوگیا، جس سے یہ ثابت ہوگیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ نہیں آتا، بلکہ دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ آتا ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

قال: وامَّا المشروطةُ والعرفِيَّةُ العَامَّتَانِ فَتَنْعَكِسانِ عرفيةً عامةً كليَّةً لانَّهُ إذا صَدَقَ بالضرورةِ أوْ دائِماً لا شئَ مِنْ جَ بَ مادامَ جَ فدائمًا لا شئَ من ب ج مادامَ ب وإلاَّ فبعضُ بَ ج حينَ هو بَ وهو مع الاصلِ يُنتِجُ بعضُ بَ ليس ب حين هو بَ وهو محالٌ وأمَّا المشروطةُ والعرفيةُ الخاصتان فتنعكسان عرفيةً عامةً لا دائمةً فى البعضِ أمَّا العرفيةُ العامةُ فلكونِها لازمةً لِلْعَامَتَيْنِ وأمَّا اللَّادوامُ فى البعضِ فلانَّه لَوْ كَذَبَ بعضُ ب ج بِالاطلاقِ العامِ لَصَدَقَ لا شئَ من ب ج دائمًا فتنعكسُ إلى لا شئَ من ج ب دائماً وقد كانَ كلُّ ج ب بالفعل هذا خُلْفٌ

قال: اورمشروطہ عامہ اورعرفیہ عامہ، عرفیہ عامہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما لاشی من ج ب مادام ج صادق ہوگا تو اس کا عکس دائما لاشی من ب ج مادام ب صادق ہوگا ورنہ بعض ب ج حین ھو ب صادق ہوگا، اوراصل کے ساتھ بعض ب لیس ب حین ھو ب کا نتیجہ دے گا، اور یہ محال ہے، اورمشروطہ خاصہ اورعرفیہ خاصہ، عرفیہ عامہ لا دائمہ فی البعض کی طرف منعکس ہوں گے، عرفیہ عامہ تو اس لیے کہ یہ عامتین کو لازم ہے، اورلا دوام فی البعض اس لیے کہ اگر بعض ب ج بالاطلاق العام کاذب ہو تو لاشی من ب ج دائما صادق ہوگا، جو لاشی من ج ب دائما کی طرف منعکس ہوگا، حالانکہ کل ج ب بالفعل تھا، یہ خلاف مفروض ہے۔

اقول: السالبةُ الكليةُ المشروطةُ والعرفيةُ العامتان تنعكسان عرفيةً عامةً كليةً لانه متى صدَقَ بالضرورةِ أو دائماً لا شئ مِنْ جَ بَ مادامَ ج صدقَ دائماً لا شئَ مِنْ بَ جَ مادَامَ بَ وإلَّافبعضُ بَ جَ حين هو بَ لانه نقيضُه ونَضُمُّه مع الاصلِ بانْ نقولَ بعضُ ب ج حين هو بَ وبالضرورة أوْ دائمًا لا شئَ من جَ بَ مادَامَ ج فيُنْتِجُ بعضُ ب ليس ب حين هو ب وإنَّه محالٌ وهو ناشٍ من نقيضِ العكسِ فالعكسُ حقٌّ ومنهم مَنْ زَعَمَ أنَّ المشروطةَ العامةَ تنعكِسُ كنفسِها وهو باطلٌ لان المشروطة العامةَ هي التى لِوَصْفِ المَوضوعِ فيها دَخْلٌ فِي تحققِ الضرورةِ على ما سَبقَ فيكونُ مفهومُ السالبةِ المشروطةِ العامة منا فاةَ وصفِ المحمولِ لِمَجْمُوْعِ وصفِ الموضوعِ وذاتِه ومفهومُ عكسِها منا فاةَ وصفِ الموضوعِ لِمَجْمُوْعِ وصفِ المحمولِ وذاتِه ومن البيِّنِ أنَّ الاولَ لا يستلزمُ الثانىَ وأمَّا المشروطةُ والعرفيةُ الخاصتان فتنعكسان عرفيةً عامةً مقيدةً باللَّادوامِ فى البعضِ فانه اذا صدق بالضرورةِ أو دائماً لا شئَ من

ج ب مـادامَ ج لا دائـما فلْيصدُق دائمًا لا شئَ من بَ جَ مادَام ب لا دائماً في البعض أى بعضُ ب ج بـالـفـعـل فإن اللادوامَ في القضا يا الكليةِ مطلقةٌ عامةٌ كليةٌ على ما عَـرَفْـتَ وإذا قُيِّـد بـالبعضِ يكونُ مطلقةً عامةً جزئيةً امَّا صدقُ العرفيةِ العامةِ وهي لا شئَ مِنْ ب ج مـادَام بَ فـلأنَّهَا لازمةٌ لِلْعَامَتَيْنِ ولازمُ العامِ لازمُ الخاصِ وامَّا صِدْقُ الـلادوامِ فـي البـعـض فلانه لو لَمْ يصدُق بعضُ ب ج بِالْفِعْلِ لَصَدَقَ لا شئَ من ب ج دائمًا وتنعكس إلى لا شئَ من ج ب دائمًا و قد كان لا دوامُ الاصلِ كُلُّ ج ب بالفعل هـذا خُـلْفٌ وإنَّـمـا لا تنعكسانِ إلى العرفيةِ العامةِ المقيدةِ باللادوامِ فِيْ الكلِّ لانه لا يصـدقُ لا شئَ من الكاتبِ بساكنِ الاصابعِ مادام كاتباً لا دائماً ويكذِبُ لا شئَ من السـاكـن بـكـاتـبِ مـادامَ سـاكـنًـا لا دائـمًـا لِكِذْبِ اللّادوامِ وهو كُلُّ ساكنٍ كاتبٌ بـالاطـلاقِ الـعـامِ لِصِـدْقِ بـعـضِ السـاكنِ ليس بكاتبٍ دائماً لانَّ من السـاكنِ ما هو ساكنٌ دائماً كالارضِ.

اقول: سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ، عرفیہ عامہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما لاشی من ج ب مادام ج صادق ہوگا تو دائما لاشی من ب ج مادام ب صادق ہوگا ورنہ بعض ب ج حین ھو ب صادق ہوگا جو اس کی نقیض ہے، اور ہم اس کو اصل کے ساتھ ملائیں گے اور یوں کہیں گے بعض ب ج حین ھو ب و بالضرورہ او دائما لاشی من ج ب مادام ج، تو یہ نتیجہ دے گا بعض ب لیس ب حین ھو ب اور یہ محال ہے، اور یہ عکس کی نقیض سے پیدا ہوا ہے، لہذا عکس حق ہوگا۔

اور بعض مناطقہ نے یہ سمجھا ہے کہ مشروطہ عامہ کنفسہا منعکس ہوتا ہے اور یہ قول باطل ہے، کیونکہ مشروطہ عامہ وہ ہے جس میں وصف موضوع کے لیے ضرورت کے تحقق میں دخل ہو، جیسا کہ گذر چکا تو سالبہ مشروطہ عامہ کا مفہوم وصف موضوع و ذات موضوع کے مجموعہ کے لیے وصف محمول کی منافات ہوگی اور اس کے عکس کا مفہوم وصف محمول و ذات محمول کے مجموعہ کے لیے وصف موضوع کی منافات ہوگی، اور ظاہر ہے کہ اول ثانی کو مستلزم نہیں ہے، اور مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ، عرفیہ عامہ مقید باللا دوام فی البعض کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما لاشی من ج ب مادام ج لا دائما صادق ہوگا تو دائما لاشی من ب ج مادام ب لا دائما فی البعض یعنی بعض ب ج بالفعل ضرور صادق ہوگا، کیونکہ قضایا کلیہ میں لا دوام مطلقہ عامہ کلیہ ہوتا ہے، جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے، اور جب بعض کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو یہ مطلقہ عامہ جزئیہ ہو جائے گا عرفیہ عامہ یعنی لاشی من ب ج مادام ب کا صدق تو اس لیے ہے کہ یہ عامتین کو لازم ہے، اور عام کا لازم خاص کا لازم ہوتا ہے، اور لا دوام فی البعض کا صدق اس لیے ہے کہ اگر بعض ب ج بالفعل صادق نہ ہو تو لاشی من ب ج دائما صادق ہوگا اور لاشی من ج ب

دائما کی طرف منعکس ہوگا حالانکہ اصل (قضیہ) کا لا دوام کل ج ب بالفعل تھا یہ خلاف مفروض ہے، اور یہ دونوں عرفیہ عامہ مقید باللا دوام فی الکل کی طرف منعکس نہیں ہوئے کیونکہ لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبالا دائما صادق ہے اور لاشی من الساکن بکاتب مادام ساکنالا دائما کاذب ہے لا دوام کے کذب کی وجہ سے، اور وہ کل ساکن کاتب بالاطلاق العام ہے، اس لیے کہ بعض الساکن لیس بکاتب دائما صادق ہے، کیونکہ ساکن کے بعض افراد ایسے ہیں جو دائما ساکن ہیں جیسے زمین۔

سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ وعرفیہ عامہ کا عکس

سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس مستوی عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آتا ہے، جیسے بالضرورہ یا دائما لاشی من ج ب مادام ج ان دونوں کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ دائما لاشی من ب ج مادام ب صادق ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض بعض ب ج حین ھو ب کو تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے جو محال ہے، پھر اس نقیض اور اصل قضیہ سے شکل اول مرکب کی جائے گی، جس سے نتیجہ بعض ب لیس ب حین ھو ب آتا ہے، یہ محال ہے، یہ امر محال نہ تو شکل اول کی وجہ سے ہے، نہ ہی اصل قضیہ کی وجہ سے بلکہ یہ نقیض سے پیدا ہوا ہے، اس لیے نقیض باطل ہے اور ان دونوں کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ صادق ہے۔

بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ مشروطہ عامہ کا عکس مشروطہ عامہ آتا ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ خیال فاسد ہے، کیونکہ مشروطہ عامہ کا ایک معنی یہ ہوتا ہے کہ جس میں ضرورت کو وصف موضوع کے تحقق میں دخل ہوتا ہے، اس معنی کے لحاظ سے اگر مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ کا عکس مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ نکالا جائے تو وہ صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ وصف محمول وصف موضوع اور ذات موضوع دونوں کے منافی ہے، جیسے لاشی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورہ مادام کاتبا، اس میں وصف محمول (ساکن الاصابع) وصف موضوع (کاتب) اور ذات موضوع (افراد کاتب) دونوں کے منافی ہے، اب اگر اس کا عکس بھی مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ نکالا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ وصف موضوع وصف محمول اور ذات محمول دونوں کے منافی ہے چنانچہ یہ قضیہ یوں ہو جائے گا: لاشی من ساکن الاصابع بکاتب مادام کاتبا اس میں وصف محمول (جو کہ اصل میں وصف موضوع تھا) وصف موضوع (جو کہ اصل میں وصف محمول تھا) اور ذات موضوع (جو دراصل ذات محمول تھا) دونوں کے منافی ہے، اور ظاہر ہے کہ اول ثانی کو مستلزم نہیں حالانکہ عکس لازم ہونا ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کا عکس کنفسہا درست نہیں ہے اس لیے ان مناطقہ کا زعم صحیح نہیں ہے، البتہ اگر مشروطہ عامہ کا دوسرا معنی لیا جائے جس میں ضرورت بشرط الوصف کا حکم ہوتا ہے، تو اس معنی کے لحاظ سے اس کا عکس مشروطہ عامہ ہی آتا ہے، کیونکہ اس میں وصف محمول اور وصف موضوع میں منافات ہوتی ہے، لہذا ایک دوسرے کو مستلزم ہو جائے گا۔

سالبہ کلیہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس

سالبہ کلیہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ چونکہ دو جزؤں سے مرکب ہوتے ہیں، اس لیے ان کے عکس کے بھی دو جزء ہوں گے، پہلا جزء عرفیہ عامہ ہے اور عکس کا دوسرا جزء لا دوام فی البعض یعنی موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہے، جیسے بالضرورہ لاشئی من ج ب مادام ج لا دائما ای کل ج ب بالفعل یہ مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ ہے لہذا اس کے پہلے جزء کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ اور جزء ثانی کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آئے گا، چنانچہ یوں ہوگا: لاشئی من ب ج مادام ب لا دائما فی البعض ای بعض ب ج بالفعل، عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ کی مثال بعینہ اسی طرح ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اس میں جہت ''دوام،، کی ہوتی ہے۔

لا دوام سے قضایا کلیہ میں مطلقہ عامہ کلیہ مراد ہوتا ہے، اور جب لا دوام کے ساتھ ''فی البعض،، کی قید لگادی تو اس سے مطلقہ عامہ جزئیہ مراد ہوتا ہے، ان دونوں کے عکس میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ پہلے جزء کا عکس عرفیہ عامہ کیوں آتا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عرفیہ عامہ عامتین کو لازم ہے، اور عامتین خاصتین کو لازم ہیں، اور خاصتین عامتین سے اخص ہیں، اور عامتین اعم ہیں تو چونکہ عام کا لازم وہ خاص کا لازم ہوتا ہے، اس لیے جو چیز عامتین کو لازم ہوگی یعنی عکس، وہ خاصتین کو بھی لازم ہوگی اور عامتین کو عرفیہ عامہ لازم ہے، اس لیے عامتین کے واسطہ سے خاصتین کا عکس بھی عرفیہ عامہ آئے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ لا دوام فی البعض سے جزئیہ مطلقہ عامہ مراد ہوتا ہے اور وہ بعض ب ج بالفعل ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ صادق ہوگی اور وہ ہے لاشئی من ب ج دائما، پھر اس نقیض کا عکس نکالا جائے، کیونکہ عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے، اور دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ ہی آتا ہے لہذا اس کا عکس لاشئی من ج ب دائما ہوگا، حالانکہ لا دوام جو اصل تھا، اس میں کل ج ب بالفعل تھا، یہ خرابی عکس نہ ماننے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اس لیے عکس صادق ہے اور اس کی نقیض باطل ہے، وھذا اخلف، اس امر محال کو شکل بنا کر بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ عکس کے دوسرے جزء کو آپ نے لا دوام فی البعض کے ساتھ مقید کیا ہے، ''فی الکل،، کے ساتھ کیوں مقید نہیں کیا کہ خاصتین کا عکس عرفیہ عامہ اور لا دوام فی الکل یعنی مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ آتا ہے، فی البعض کی قید کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ''کل،، کی قید لگائی جائے تو پھر اس کا عکس صادق نہیں آتا، کاذب ہو جاتا ہے حالانکہ عکس میں صدق ضروری ہوتا ہے، جیسے لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبالا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل یہ صادق ہے، اب اگر اس کے عکس کے دوسرے جزء میں ''کل،، کا اعتبار کیا جائے تو پھر وہ کاذب ہو جاتا ہے ای لاشئی من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکنا لا دائما ای کل ساکن کاتب بالاطلاق العام اس دوسرے جزء میں ''کل،، کا اعتبار کر کے عکس نکالا گیا ہے، اس لیے یہ کاذب ہے، کیونکہ اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ صادق ہے اور وہ ہے بعض الساکن لیس بکاتب دائما، یہ صادق ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ بعض ساکن دائمی طور پر کاتب نہیں ہیں جیسے زمین ساکن ہے متحرک نہیں ہے، جب نقیض صادق ہے تو لامحالہ اس کا عکس کاذب ہوگا، اور عکس

کا یہ کذب اس وجہ سے لازم آرہا ہے کہ لا دوام کو ''فی الکل،، کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اور جب ''فی البعض،، کی قید کا اعتبار کیا جائے تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آتی، اس حقیقت کے پیش نظر لا دوام کو فی البعض کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، یہی اس قید کا فائدہ ہے۔

قال: وإنْ كانَتْ جزئيةً فالمشروطةُ والعرفيةُ الخاصتان تنعكسان عرفيةً خاصةً لانه اذا صدق بالضرورةِ أو دائماً بعضُ ج ليس ب ما دامُ ج لا دائمًا صَدَقَ دائماً ليس بعضُ ب ج ما دامَ ب لا دائماً لا نّا نَفرُضُ ذاتَ الموضوعِ وهو جَ دَفَدَجَ بالفعل ودَبَ ايضا بِحَكِم اللّادوامِ وليس دَ جَ مادامَ بَ والالكانَ دَجَ حين هو بَ فيكونُ بَ حين هو ج وقد كان ليس ب مادام ج هذا خُلفٌ واذا صَدَقَ ج وب عليه وتنا فَيَا فيه صدقَ بعضُ ب ليس ج ما دَامَ بَ لا دائماً وهو المطلوبُ وأمَّا البَواقِيُ فلا تنعكسُ لانه يصدُقُ بالضرورةِ بعضُ الحيوان ليس بانسانٍ وبالضرورة ليس بعضُ القمرِ بمنخسفٍ وقتَ التربيع لا دائمًا مع كذبِ عكسِها بالامكانِ العامِ الذى هو اعمُ الجهاتِ لكنّ الضروريةَ اخصُ البسائطِ والوقتيةَ اخصُ المركباتِ الباقيةِ ومَتٰى لم تنعكِسَا لم تنعكِسْ شئٌ منها لِمَا عَرَفْتَ أنَّ انعكاسَ العامِ مستلزِمٌ لانعكاس الخاصِ.

قال: اور اگر جزئیہ ہو تو مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ، عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما بعض ج لیس ب مادام ج لا دائما صادق ہوگا تو دائما لیس بعض ب ج مادام ب لا دائما (بھی) صادق ہوگا، کیونکہ ہم ذات موضوع کو جو ج ہے د فرض کرتے ہیں، پس د ج ہے بالفعل، اور د ب بھی ہے، بحکم لا دوام اور د ج نہیں ہے جب تک کہ وہ ب ہے ورنہ د ج ہوگا ب ہونے کے وقت، پس وہ ج ہونے کے وقت ب ہوگا، حالانکہ وہ لیس ب مادام ج تھا، یہ خلف ہے اور جب د پر ج اور ب صادق ہوئے اور دونوں صدق میں متنافی بھی ہیں تو بعض ب لیس ج مادام ب لا دائما صادق ہوگا اور یہی مطلوب ہے، اور باقی جزئیات منعکس نہیں ہوتے، کیونکہ بالضرورہ بعض الحیوان لیس بانسان اور بالضرورہ لیس بعض القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما صادق ہے حالانکہ اس کا عکس بالامکان العام کاذب ہے جو اعم الجہات ہے، لیکن ضروریہ بسائط سے اور وقتیہ باقی مرکبات سے اخص ہے اور جب یہی دو منعکس نہیں ہوتے تو کوئی بھی منعکس نہیں ہوگا کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ عام کا انعکاس خاص کے انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے۔

اقول: قد عرفتَ ان السوالبَ الكليةَ سَبْعٌ منها لا تنعكسُ وستٌ منها تنعكسُ فالسوالبُ الجزئيةُ لا تنعكس إلّاالمشروطةُ والعرفيةُ الخاصتانِ فانهما تنعكسان عرفيةً خاصةً لأنّه اذا صدق بالضرورة او دائماً ليس بعضُ ج بَ مادامَ ج لا دائماً

صَدَقَ دائماً لیس بعضُ بَ جَ مادَامَ ب لا دائماً لا نا نفرُضُ ذلک البعضَ الذی هو جَ ولیس بَ ما دَامَ جَ لا دائماً دفدَ جَ بالفعلِ وهو ظاهرٌ و دَبَ بحکمِ اللّادوامِ و د لیس ج مادام بَ والّالکانَ دَجَ فی بعضِ اوقاتِ کونِه ب فیکونُ بَ فی بعضِ اوقاتِ کونِه ج لانَّ الوصفَیْنِ إذا تقَارَنَا علی ذاتٍ یَثْبُتُ کلٌّ منهما فی وقتٍ لآخَرِ وقد کان دَ لیسِ ب مادَامَ ج هذا خُلفٌ وإذْ قَدْ صَدَقَ جَ و ب علی د، وتنَافَیَا فِیهِ أیْ متٰی کانَ ج لم یکن ب ومتی کان بَ لم یکن جَ صدق بعضُ بَ لیس ج مادَام بَ لا دائماً فانه لـمَّا صدق علی دب وصَدَقَ لیس ج مادام ب صَدَقَ بعضُ ب لیس جَ مادَامَ ب وهو الجزءُ الاوّلُ من العکس ولما صَدق علیه انه ج و ب صَدَقَ علیه بعضُ ب ج بالفعل وهو لادوامُ العکسِ فیصدُقُ العکسُ بجزئیهِ معًاوَاَمّا السوالبُ الجزئیةُ الباقیةُ فلا تنعکس لا نها إمَّا السوالبُ الا ربعُ التی هی الدائمتان والعامتان واما السوالبُ السبعُ المذکورةُ واخصُّ الاربعِ الضروریةُ واخصُ السبعِ الوقتیةُ وشئیٌ منهما لا ینعکس اَمّا الضروریةُ فلِصِدُقِ قولِنا بعضُ الحیوانِ لیس بانسانٍ بالضرورة مع کذبِ بعضِ الانسانِ لیس بحیوانٍ بالامکان العام اذکلُ انسانٍ حیوانٌ بالضرورةِ واما الوقتیةُ فلِصدقِ بعضِ القَمَرِ لیس بمنخسفٍ وقتَ التربیعِ لا دائماً وکذبِ بعضِ المنخسفِ لیس بقمرٍ بالامکان العامِ لانَّ کلَّ منخسفٍ قمرٌ بالضرورةِ وإذا لم ینعکسِ الاخصُّ لم ینعکس الاعمُّ لان انعکاسَ الاعمِ مستلزمٌ لانعکاسِ الاخصِ لا یقال قدتبیَّنَ أنَّ السوالِبَ السبعَ الکلیةَ لا تنعکسُ ویلزَمُ من ذلک عدَمُ انعکاسِ جزئیاتِهَا لانّ الکلیةَ اخصُّ من الجزئیةِ وعدمُ انعکاسِ الاخص ملزومٌ لعدم انعکاسِ الاعمِ فکان فی ذلک کفایةٌ فلاحاجةَ الی هذاالتطویل لانّا نقولُ هذا طریقٌ اٰخَرُلبیانِ عدمِ انعکاسِ الجزئیات وتعیینُ الطریقِ لیس من دأبِ المناظرةِ۔

اقول: آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سوالب کلیہ میں سے سات منعکس نہیں ہوتے اور چھ منعکس ہوتے ہیں، اور سوالب جزئیہ منعکس نہیں ہوتے سوائے مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے کیونکہ یہ دونوں عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما لیس بعض ب ج مادام ج لا دائما صادق ہوگا تو دائما لیس بعض ب ج مادام ب لا دائما صادق ہوگا تو دائما لیس بعض ب ج مادام ب لا دائما صادق ہوگا اس لیے کہ ہم اس بعض کو جو ج اور لیس ب مادام ج لا دائما ہے، ''د،، فرض کرتے ہیں، پس د ج ہے بالفعل جو ظاہر ہے، اور دب بھی ہے بحکم لا دوام اور د ج نہیں ہے جب تک وہ ب ہے ورنہ د ج ہوگا، بعض ان اوقات میں جن میں وہ ب ہے تو وہ ب بھی ہوگا اپنے ج ہونے کے بعض اوقات میں، اس لیے کہ جب دو وصف متقارن ہوں ایک ذات کے ساتھ تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے وقت

میں ثابت ہوتا ہے حالانکہ دلیس ب مادام ج تھا، اور یہ خلف ہے۔

اور جب ج اور ب دونوں د پر صادق ہوئے اور صدق میں دونوں متنافی بھی ہوئے یعنی جب د ج ہوگا تو ب نہ ہوگا اور جب ب ہوگا تو ج نہ ہوگا تو بعض ب لیس ج مادام ب لا دائما صادق ہوگا، کیونکہ جب د پر ب صادق ہے اور یہ بھی صادق ہے کہ دلیس ج مادام ب ہے تو بعض ب لیس ج مادام ب صادق ہوگا اور یہی عکس کا پہلا جزء ہے، اور جب د پر ج اور ب دونوں صادق ہیں تو اس پر بعض ب ج بالفعل صادق ہوگا، اور یہی عکس کا لا دوام ہے، پس عکس اپنے دو جزؤں کے ساتھ صادق ہوگا اور باقی سوالب جزئیہ منعکس نہیں ہوتے کیونکہ وہ یا تو سوالب اربعہ ہوں گے جو دائمتین اور عامتین ہیں، یا سوالب سبعہ مذکورہ ہوں گے، اور سوالب اربعہ میں اخص ''ضروریہ'' ہے، اور سوالب سبعہ میں سے اخص ''وقتیہ'' ہے، اور ان دونوں میں سے کوئی منعکس نہیں ہوتا، ضروریہ تو اس لیے کہ بعض الحیوان لیس بانسان بالضرورہ صادق ہے اور بعض الانسان لیس بحوان بالامکان العام کاذب ہے کیونکہ ہر انسان ضروری طور پر حیوان ہے، اور وقتیہ اس لیے کہ بعض القمر لیس بمنخسف وقت التربیع لا دائما صادق ہے، اور بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام کاذب ہے کیونکہ ہر منخسف قمر ہے بالضرورہ اور جب اخص منعکس نہ ہوا تو اعم بھی منعکس نہ ہوگا کیونکہ اعم کا انعکاس اخص کے انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے، یہ نہ کہا جائے کہ یہ ظاہر ہو چکا کہ سوالب سبعہ کلیہ منعکس نہیں ہوتے اور اس سے ان کے جزئیات کا منعکس نہ ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ کلیہ جزئیہ سے اخص ہے اور اخص کا عدم انعکاس جزئیہ کے عدم انعکاس کے لیے ملزوم ہوتا ہے تو اتنا کافی تھا، بات لمبی کرنے کی ضرورت نہیں تھی؟ کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ جزئیات کے عدم انعکاس کے بیان کا دوسرا طریقہ ہے، اور کسی ایک طریق کو متعین کرنا مناظرہ کے طریق میں سے نہیں ہے۔

سوالب جزئیہ کا عکس

ماقبل یہ گذر چکا ہے کہ سات سوالب کلیہ کا عکس نہیں آتا، یعنی وقتیتان، وجودیتان، ممکنتان اور مطلقہ عامہ کا، اور چھ یعنی دائمتین، عامتین اور اور خاصتین کا عکس آتا ہے اس قال میں مرکبات سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی بیان کر رہے ہیں لیکن سوالب جزئیہ میں سے صرف مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس آتا ہے، چنانچہ ان دونوں کا عکس عرفیہ خاصہ آتا ہے، جیسے بالضرورہ یا دائما لیس بعض ج ب مادام ج لا دائما ای بعض ج ب بالفعل (بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما ای بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل) یہ اصل دو قضیے ہیں ان کا عکس عرفیہ خاصہ جزئیہ صادق ہے اور وہ یہ ہے: بالضرورہ یا دائما لیس بعض ب ج مادام ب لا دائما ای بعض ب ج بالفعل (بعض الساکن لیس بکاتب مادام ساکنا لا دائما ای بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل)۔

اس عکس کو شارح و ماتن نے دلیل افتراض سے ثابت کیا ہے، پہلے عکس کے جزء ثانی بعض ساکن الاصابع

کاتب بالفعل کوثابت کیا ہے، دلیل افتراض کا مطلب یہ ہے کہ ذات موضوع کوایک معین چیز فرض کرلیا جائے اور پھر اس پر وصف محمول اور وصف موضوع دونوں کا حمل کیا جائے تا کہ عکس کا مفہوم حاصل ہو جائے مثلاً ہم یہاں اس بعض کو جوج ہے لیکن ب مادام ج لا دائما نہیں ہے،" د، (زید) فرض کرتے ہیں، تو یہ د (زید) ج بالفعل ہے، کیونکہ ذات موضوع پر وصف عنوانی بالفعل صادق ہوتا ہے اور د (زید) ب ہوگا بحکم لا دوام، چنانچہ مثال مذکور میں یوں ہوگا زید کاتب بالفعل، وزید ساکن الاصابع بالفعل، نتیجہ آئے گا: بعض الکاتب ساکن الاصابع، یہی عکس کا دوسرا جزء ہے۔

اور عکس کا پہلا جزء بعض الساکن (زید) لیس بکاتب مادام ساکنا (بعض دلیس ج مادام ب) صادق ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم نہیں تو اس کی نقیض د ج فی بعض اوقات کونہ ب (بعض الساکن (زید) کاتب حین ھوساکن) صادق ہوگی، اور دب فی بعض اوقات کونہ ج (زید ساکن الاصابع حین ھوکاتب) کا صادق ہونا بھی لازم آئے گا، کیونکہ ایک ذات پر جب دو وصف متقارن ہو جائے تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے وقت میں فی الجملہ ثابت ہوتا ہے، لہذا کتابت کے بعض اوقات میں وہ کاتب بھی ہوگا، یہ نقیض کاذب ہے کیونکہ یہ اصل قضیہ دلیس ب مادام ج (بعض الکاتب (زید) لیس بساکن الاصابع مادام کاتبا) کے منافی ہے جو خلاف مفروض ہے، اس لیے نقیض باطل ہے اور عکس صادق ہے، اور جب موضوع کے بعض افراد مثلاً د پر ج اور ب یعنی وصف موضوع اور وصف محمول دونوں صادق ہوئے، اور صدق میں دونوں متنافی بھی ہیں کہ جب د ج ہوگا تو ب نہ ہوگا اور جب وہ ب ہوگا تو ج نہ ہوگا، تو عکس کا پہلا جزء بعض ب لیس ج مادام ب لا دائما صادق ہوگیا، مزید تفصیل کے لیے کہتے ہیں کہ جب د کا ب ہونا اور اس کا لیس ج مادام ب ہونا ثابت ہوگیا تو بعض ب لیس ج مادام ب بھی صادق ہوگا، یہی عکس کا پہلا جزء ہے، اور جب د پر ج اور ب دونوں صادق ہیں تو بعض ب ج بالفعل بھی صادق ہوگا، یہی عکس کا جزء ثانی ہے، جس کی طرف عکس کے لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے، تو عکس کے دونوں جزء ثابت ہو گئے۔

مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے علاوہ جو سوالب جزئیہ ہیں ان کا عکس نہیں آتا، چنانچہ سوالب اربعہ یعنی دائمہ مطلقہ، ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سالبہ کا عکس نہیں آتا کیونکہ ان میں سب سے اخص ضروریہ ہے اور باقی اس سے اعم ہیں، اس اخص کا عکس ممکنہ عامہ جو اعم الجہات ہے وہ کاذب ہے، جیسے بالضرورہ بعض الحیوان لیس بانسان یہ ضروریہ مطلقہ ہے اور صادق ہے، اس کا عکس ممکنہ عامہ بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام کاذب ہے کیونکہ اس کی نقیض ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ کل انسان حیوان بالضرورہ صادق ہے، جب نقیض صادق ہے تو لامحالہ اس کا عکس کاذب ہوگا، حاصل یہ ہوا کہ جب ان میں سے اخص منعکس نہیں تو اعم بھی منعکس نہیں ہوں گے کیونکہ اعم کا انعکاس اخص کے انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے، اس لیے یہ کہا کہ سوالب میں سے ان چار قضایا کا عکس نہیں آتا۔

اور سات مذکورہ قضایا یعنی وقتیتان، وجودیتان، ممکنتان اور مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس بھی نہیں آتا، کیونکہ ان میں سب سے اخص وقتیہ ہے، اس کا عکس صادق نہیں بلکہ کاذب آتا ہے تو جب اخص کا عکس صادق نہیں تو اس سے جو اعم ہیں ان کا عکس بھی صادق نہ ہوگا، جیسے بعض القمر لیس بمنخسف وقت التربیع لا دائما یہ وقتیہ ہے اور صادق ہے لیکن

اس کا عکس بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان کاذب ہے، کیونکہ اس عکس کی نقیض ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ کل منخسف قمر بالضرورہ صادق ہے، جب نقیض صادق ہے تو معلوم ہوا کہ عکس کاذب ہے، تو جب اخص کا عکس صادق نہیں تو باقی اعم کا عکس بھی صادق نہ ہوگا کیونکہ اعم کا عکس اخص کے عکس کو مستلزم ہوتا ہے۔

معترض کہتا ہے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ سوالب کلیہ سبعہ کا عکس نہیں آتا، تو اس کے ضمن میں سوالب جزئیہ کے عکس کی بھی نفی ہوگئی، کیونکہ کلیہ اخص ہے اور جزئیہ اعم ہے، جب اخص منعکس نہیں ہوتا تو اعم بھی منعکس نہیں ہوگا کیونکہ اخص کا عدم انعکاس اعم کے عدم انعکاس کو مستلزم ہوتا ہے، لہذا اتنا کہہ دینا کافی تھا، لمبی تفصیل کی چنداں ضرورت نہیں تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی بات درست ہے کہ سوالب کلیہ کے عکس کی نفی سے التزاما سوالب جزئیہ کے عکس کی نفی ہو جاتی ہے لیکن دوسرے طریق سے جزئیات کے منعکس نہ ہونے کو بیان کیا ہے، کیونکہ ایک ہی چیز کو متعدد طرق سے بیان کرنا داب مناظرہ میں سے ہے، اور اس کو مناظرہ میں بہت اچھا تصور کیا جاتا ہے، کسی ایک طریق کو ہی متعین کرنا داب مناظرہ میں سے نہیں ہے۔

قال: وامَّا الموجبةُ كليةً كانتْ أوْجزئيةً فلا تنعكسُ كليةً اصلاً لاحتمالِ كون المحمولِ اعمَّ مِن الموضوعِ كقولنا كلُّ انسانٍ حيوانٌ وأمَّا فِي الجهةِ فالضروريةُ والدائمةُ والعامتانِ تنعكسُ حِينِيَّةً مطلقةً لأنَّهُ إذا صَدَقَ كُلُّ جَ بَ بِإحْدَى الجهاتِ الاربعِ المذكورةِ فبعضُ بَ جَ حين هو ب والافلاشئَ منْ ب ج مادامَ ب وهو مع الاصلِ يُنتِجُ لا شئَ من جَ جَ بالضرورةِ او دائماً فى الضرورية والدئمةِ ومادَامَ ج فِي العَامَتَينِ وهو محالٌ وامّا الخاصتانِ فتنعكسانِ حِينِية مطلقةً مقيدةً باللادوامِ أمَّا الحينيّةُ المطلقةُ فلكونها لازمةً لعامتها وامَّا قيدُ اللَّادوامِ فِي الاصلِ الكُلِّيِّ فلِانه لو كَذَبَ بعضُ ب ليس ج بالفعل لصَدَقَ كلُّ ب ج دائمًا فنضُمُّهُ إلَى الجزءِ الاوّلِ من الاصلِ وهو قولُنا بالضرورةِ أو دائمًا كلُّ ج ب مادام ج ينتجَ كلُّ ب ب دائماً و نضُمُّهُ إلى الجزءِ الثانى أيضًا هو قولُنا لا شئَ من ج ب بالاطلاقِ العام يُنتجُ لا شئَ من ب ب بالاطلاق العامِ فَيَلْزَمُ اجتماعُ النقيضينِ وهو محالٌ وامّا فِي الجزئيّ فنفرُضُ الموضوعَ دَ هو ليس جَ بالفعل وإلّالكان ج دائماً فب دائماً لدوامِ الباء بدوامِ الجيمِ لكن اللازمَ باطلٌ لنفيهِ الاصلَ باللّادوامِ وامّا الوقتيتانِ والوجودِيَّتَانِ و المطلقةُ العامةُ تنعكس مطلقةً عامةً لانه إذا صدق كلُّ ج ب بإحْدَى الجهاتِ الخمسِ المذكورةِ فبعضُ ب ج بالاطلاقِ العامِ ولا يَصْدُقُ لا شئَ من ب ج دائماً وهو مع الاصلِ يُنْتجُ لا شئى من ج ج دائماً وهو محالٌ

اور موجبہ، کلیہ ہو یا جزئیہ، کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ محمول موضوع سے اعم ہو،

جیسے کل انسان حیوان، رہا جہت میں تو ضروریہ، دائمہ اور عامتین حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب کل ج، ب مذکورہ چار جہات میں سے کسی جہت کے ساتھ صادق ہوگا تو بعض ب ج حین ھو ب صادق ہوگا ورنہ لاشی من ب ج مادام ب صادق ہوگا، اوراس کا نتیجہ اصل کے ساتھ یہ ہوگا لاشی من ج ج بالضرورہ، ضروریہ میں، یا دائما، دائمہ میں، اور مادام ج عامتین میں، اور یہ محال ہے، اور خاصتین حینیہ مطلقہ مقید باللا دوام کی طرف منعکس ہوتے ہیں، حینیہ مطلقہ تو اس لیے کہ یہ ان کے عامہ کو لازم ہے، اور اصل کلی میں لا دوام کی قید اس لیے ہے کہ اگر بعض ب لیس ج بالفعل کاذب ہو تو کل ج ب دائما صادق ہوگا اور اس کو ہم اصل کے جزء اول یعنی بالضرورہ یا دائما کل ج ب مادام ج کے ساتھ ملائیں گے تو اس کا نتیجہ کل ب ب دائما آئے گا، اور اس کو جزء ثانی یعنی لاشی من ج ب بالاطلاق العام کے ساتھ بھی ملائیں گے، جس کا نتیجہ لاشی من ب ب بالاطلاق العام ہوگا، اور اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، اور جزئی میں اس لیے کہ ہم فرض کرتے ہیں موضوع کو "د"، جو لیس ج بالفعل ہے، ورنہ وہ دائما ج ہوگا پس ب بھی ہوگا دائما کیونکہ ب کا دوام جیم کے دوام کی وجہ سے ہے، لیکن لازم باطل ہے۔

اور وقتیتین، وجودیتین اور مطلقہ عامہ، مطلقہ عامہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب کل ج ب مذکورہ پانچ جہات میں سے کسی جہت کے ساتھ صادق ہوگا، تو بعض ب ج بالاطلاق العام صادق ہوگا (یہاں متن میں والالصدق ہے، بعض نسخوں میں ولا یصدق لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے) ورنہ لاشی من ج ب دائما صادق ہوگا، جو اصل کے ساتھ لاشی من ج ج دائما نتیجہ دے گا جو محال ہے۔

اقول: مامرَّ كان حكم السوالبِ وأمّا الموجباتُ فهِيَ لا تنعكسُ فِيْ الكَمّ كليةً سواءٌ كانت كليةً أو جزئيةً لِجوازِأن يكون المحمولُ فيها اعمَّ مِن الموضوعِ و اِمتناعِ حملِ الخاصِّ على كلِ افرادِالعام كقولنا كلُ انسان حيوان وعكسُهُ كلياً كاذبٌ وأمّا فى الجهةِ فالضروريةُ الدائمةُ والعامتان تنعكسُ حينيةً مطلقةً بالخُلفِ فانَّهُ إذا صَدقَ كلُّ ج ب او بعضُه ب بِاحدَى الجهاتِ الاَرْبعِ أى بالضرورةِ أو دائماً أو ما دَامَ جَ وَجَبَ أن يصدقَ بعضُ ب ج حين هو ب والَّالصدقَ نقيضُه وهو لاشئَ من ب ج مادَامَ ب وهو مع الاصلِ يُنْتِجُ لا شئَ من ج ج بالضرورةِ او دائماً إن كان الاصلُ ضرورياً أو دائماً أو ما دَامَ ج إن كان إحدَى العامَتَيْنِ و هو محالٌ وليسَ لِاحدٍ أنْ يمنعَ استحالتَهُ بناءً على جوازِ سلبِ شئٍ عن نفسِهِ عندَعدمِه لانّ الاصلَ موجِبٌ فيكونُ جَ موجودًا و اَمّا الخاصتان فتنعكسان حينيةً مطلقةً لا دائمةً فانه إذا صَدَقَ بِالضرورةِ أو دائماً كلُ ج ب أو بعضُه ب مادَامَ ج لا دائماً صَدَقَ بعضُ ب ج حين هو ب لا دائِما اَمّا الحينيةُ المطلقةُ وهى بعضُ ب ج حين هو ب فلكونِها لازمةً

لعامَتَيهِمَا وأمّا اللادوامُ وهو بعضُ ب ليس ج بالاطلاقِ العام فلانه لو كَذَبَ لَصَدَقَ كُلُّ ب ج دائماً ونَضُمُّه الى الجزءِ الاولِ من الاصل هكذا كلُّ ب ج دائماً وبالضرورةِ او دائماً كلُّ ج ب مادام ج فيُنتِجُ كلُّ ب بَ دائماً و نضُمُّه إلى الجزءِ الثاني الذى هو اللادوامُ و نقولُ كلُّ ب ج دائماً ولا شئَ من ج ب بالاطلاقِ العام ليُنتِجَ لا شئَ من ب ب بالاطلاقِ فلو صَدَقَ كلُّ ب ج دائماً لَزِمَ صدقُ كلِّ ب ب دائما ولا شئ من ب ب بالاطلاقِ وإنّه اجتماعُ النقيضينِ وهو محالٌ هذااذا كان الاصلُ كلياً واما اذا كان جزئيًا فلا يَتِمُّ فيه هذاالبَيَانُ لأنَّ جزئيَّهِ جزئيتانِ والجزئيةُ لا تُنتِجُ في كُبرَى الشكلِ الاولِ على ما سَتَسْمَعُهُ فلا بدَّ فيه من طريقٍ آخرَوهو الافتراضُ بانْ يُفرَضَ الذاتُ التي صَدَقَ عليها ج وب مادام ج لا دائماً دفدب ود ج وهو ظاهرٌ ودليس ج بالفعل والّالكان جَ دائماً فيكونُ بَ دائماً لانّا حَكَمْنا في الاصلِ انه بَ مادامَ ج وقد كان دَب لا دائماً هذاخُلفٌ وإذا صَدَقَ عليه انه ب وليس ج بالفعل صَدَقَ بعضُ ب ليس ج بالفعل وهو مفهوُم لا دوام العكسِ ولواُجرِيَ هذاالطريقُ في الاصل الكلي واقتُصِرَ على البيانِ في الاصلِ الجزئيِّ لَتَمَّ وَكَفيٰ على ما لا يَخفٰى والوقتيَانِ والوجوديتَانِ والمطلقةُ العامةُ تنعكِسُ مطلقةً عامةً لانّهُ إذا صَدَقَ كلُّ ج ب بِاِحدَى الجهاتِ الخَمسِ فبعضُ ب ج بالاطلاقِ العامِ وإلّافلا شئَ من ب ج دائما وهو مع الاصلِ يُنتِجُ لا شئَ من ج ج دائما وهو محالٌ۔

اقول: اب تک جوگذرا وہ سوالب کا حکم تھا، رہے موجبات تو وہ کمیت میں کلیہ منعکس نہیں ہوتے خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ، کیونکہ ان میں محمول کا موضوع سے اعم ہونا اور عام کے تمام افراد پر خاص کے حمل کا ممتنع ہونا ممکن ہے جیسے کل انسان حیوان کہ اس کا عکس کلیہ کاذب ہے، اور جہت میں ضروریہ، دائمہ اور عامتین حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں بدلیل خلف کیونکہ جب کل ج ب یا بعض ج ب جہات اربعہ میں سے کسی جہت یعنی بالضرورہ یا دائما یا مادام ج کے ساتھ صادق ہوگا تو ضروری یہ ہے کہ بعض ب ج حین ھو ب صادق ہو ورنہ اس کی نقیض صادق ہوگی اور وہ لاشی من ب ج مادام ب ہے اور یہ اصل کے ساتھ نتیجہ دے گی لاشی من ج ج بالضرورہ یا دائما اگر اصل ضروری ہو یا مادام ج اگر عامتین میں سے کوئی ایک ہو یہ محال ہے، اور کسی کو اس کے استحالہ کے منع کرنے کی گنجائش نہیں اس بناء پر کہ عدم شی کے وقت سلب شی عن نفسہ جائز ہے، اس لیے کہ اصل موجب ہے تو ج (یقیناً) موجود ہوگا۔

اور خاصتین حینیہ مطلقہ لا دائمہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب بالضرورہ یا دائما کل ج ب یا بعض ج ب مادام ج لا دائما صادق ہوگا تو بعض ب ج حین ھو ب لا دائما صادق ہوگا، حینیہ مطلقہ یعنی

بعض ب ج حین ھو ب کا ثبوت تو اس لیے ہے کہ یہ ان کے عامتین کے لیے لازم ہے، اور لا دوام یعنی بعض ب لیس ج بالاطلاق العام کا ثبوت اس لیے ہے کہ اگر یہ کاذب ہو تو کل ب ج دائما صادق ہوگا، اور اس کو ہم اصل کے جزء اول کے ساتھ اس طرح ملائیں گے کل ب ج دائما و بالضرورہ او دائما کل ج ب مادام ج تو اس کا نتیجہ کل ب ب دائما ہوگا، اب اس کو جزء ثانی کے ساتھ ملائیں گے جو لا دوام ہے، اور ہم یوں کہیں گے کل ب ج دائما و لاشی من ج ب بالاطلاق العام تو اس کا نتیجہ لاشی من ب ب بالاطلاق ہوگا، پس اگر کل ب ج دائما صادق ہو تو کل ب ب دائما اور لاشی من ب ب بالاطلاق کا صادق ہونا لازم آئے گا، اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔

یہ اس وقت ہے جب اصل کلی ہو اور جب جزئی ہو تو اس میں یہ بیان تام نہ ہوگا کیونکہ اس کے دونوں جزء جزئیہ ہیں، اور جزئیہ شکل اول کے کبری میں منتج نہیں ہوتا جیسا کہ عنقریب آپ یہ سنیں گے، اس لیے اس میں دوسرا طریق ضروری ہے اور وہ افتراض ہے، بایں طور کہ اس ذات کو جس پر ج و ب مادام ج لا دائما صادق ہو "د"، فرض کیا جائے، پس د ب بھی ہے اور ج بھی، اور یہ ظاہر ہے اور د لیس ج بالفعل ہے ورنہ ج ہوگا دائما، پس ب بھی ہوگا دائما کیونکہ ہم نے اصل میں اس کے ب مادام ج ہونے کا حکم کیا ہے، حالانکہ د ب لا دائما تھا، یہ خلف ہے، اور جب اس پر یہ صادق ہے کہ وہ ب اور لیس ج بالفعل ہے تو بعض ب لیس ج بالفعل صادق ہوگا، اور یہی عکس کے لا دوام کا مفہوم ہے، اور اگر اصل کلی میں اس طریق کو جاری کیا جاتا اور اصل جزئی میں بیان پر اکتفاء کیا جاتا تب بھی تام اور کافی ہوتا، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اور وقتیتین، وجودیتین اور مطلقہ عامہ، مطلقہ عامہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، کیونکہ جب کل ج ب پانچ جہات میں سے کسی ایک کے ساتھ صادق ہوگا تو بعض ب ج بالاطلاق العام صادق ہوگا، ورنہ لاشی من ب ج دائما صادق ہوگا، جو اصل کے ساتھ یہ نتیجہ دے گا لاشی من ج ج دائما، اور یہ محال ہے۔

موجبات کا عکس

موجبات خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ کسی کا عکس کلی نہیں آتا، جزئی ہی آتا ہے، کیونکہ اگر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہو تو اس کو ہر مادے میں صادق ہونا چاہئے، کیونکہ قضیہ کا عکس ہر مادہ میں اصل کو لازم ہوتا ہے حالانکہ جن مادوں میں محمول عام اور موضوع خاص ہو ان میں کلی عکس صادق نہیں ہوتا کیونکہ عکس کے بعد موضوع عام ہو جاتا ہے اور محمول خاص اور عام کے کل افراد پر خاص کا حمل ممتنع اور محال ہے مثلاً کل انسان حیوان صادق ہے لیکن اس کا عکس کلی یعنی کل حیوان انسان کاذب ہے صادق نہیں ہے، اور جب ایک مادہ میں کلی کاذب ہوگئی تو کلیت کی نفی ثابت ہوگئی، لہذا یہ ثابت ہوگیا کہ موجبات کا عکس جزئی آتا ہے، کلی نہیں آتا ہے۔

موجبات موجہہ کا عکس

اوراگر موجبات موجہہ ہوں تو ان میں سے ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ان چاروں کا عکس حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ آتا ہے جس کا ثبوت دلیل خلف سے ہے جیسے کل ج ب باحد الجہات الاربع (کل کاتب متحرک الاصابع ......) یہ صادق ہے، اس کا عکس حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ بعض ب ج حین ھو ب (بعض المتحرک کاتب حین ھو متحرک) صادق ہے، اگر عکس کا صدق تسلیم نہیں تو اس کی نقیض عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لاشی من ب ج مادام ب (لاشی من المتحرک بکاتب مادام متحرکا) صادق ہوگی، اب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے، اصل کو صغریٰ اور نقیض کو کبریٰ بنائیں گے اور یوں کہیں گے کل ج ب بالضرورہ...... ولاشی من ب ج مادام ب (کل کاتب متحرک الاصابع...... ولاشی من المتحرک بکاتب مادام متحرکا) تو نتیجہ آئے گا لاشی من ج ج بالضرورہ...... (لاشی من الکاتب بکاتب......) اور یہ محال ہے کیونکہ اس میں سلب شی عن نفسہ لازم آرہا ہے اس لیے نقیض باطل ہے اور ان چاروں قضایا کا عکس حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ صادق ہے۔

معترض کہتا ہے کہ سلب شی عن نفسہ محال ہونے کی وجہ سے نقیض کا جو استحالہ ثابت کیا گیا ہے، اور جو لاشی من ج ج بالضرورہ نتیجہ آیا ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس سے نقیض کا استحالہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں یہ امکان ہے کہ ج کا سلب، ذات موضوع یعنی ج کے ان افراد سے ہو رہا ہو جو معدوم ہوں، کیونکہ سالبہ کے تحقق کے لیے وجود موضوع کا تحقق ضروری نہیں، گویا سلب شی عن نفسہ ثابت نہ ہوا لہذا نقیض کا استحالہ بھی ثابت نہ ہوا؟ شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض کرنے کی کسی کو گنجائش نہیں ہے، کیونکہ یہ ج وہی ہے جو اصل قضیہ موجبہ کلیہ کل ج ب میں ہے، اور موجبہ میں وجود موضوع کا خارج میں پایا جانا ضروری ہوتا ہے، تو ثابت ہوا کہ یہ ج خارج میں موجود ہے، پھر یہی ج نتیجہ کا موضوع واقع ہو رہی ہے جو ج کہ موجبہ کلیہ میں موضوع واقع ہوئی تھی، اس لیے یہ ج خارج میں موجود ہے، جب یہ بات ہے تو نتیجہ میں ایک شی کو اپنے آپ سے سلب کیا جا رہا ہے، یہی سلب شی عن نفسہ ہے جو محال ہے، اور یہ محال چونکہ نقیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے نقیض باطل ہے اور عکس صادق ہے۔

مشروطہ خاصہ موجبہ وعرفیہ خاصہ موجبہ کا عکس مستوی حینیہ مطلقہ لادائمہ آتا ہے، اسے بھی دلیل خلف سے ثابت کیا گیا ہے جیسے بالضرورہ یا دائما کل ج ب مادام ج لادائما (کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لادائما) یہ دونوں صادق ہیں، ان کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ بعض ب ج حین ھو ب لادائما (بعض المتحرک کاتب حین ھو متحرک لادائما ای بعض المتحرک لیس بکاتب بالفعل) صادق ہے، حینیہ مطلقہ اس لیے صادق ہے کہ یہ عامتین کو لازم ہے اور عامتین خاصتین کو لازم ہیں لہذا جو چیز عامتین کو لازم ہوگی وہ خاصتین کو بھی لازم ہوگی اور عامتین کا عکس چونکہ حینیہ مطلقہ آتا ہے اس لیے خاصتین کا عکس بھی حینیہ مطلقہ آئے گا، اور لادوام کا ثبوت یہ ہے کہ اگر عکس کا جزء ثانی بعض ب لیس ج بالفعل (بعض المتحرک لیس بکاتب بالفعل) صادق نہ ہو تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ صادق ہوگی یعنی کل ب ج دائما (کل متحرک کاتب دائما) اب اس نقیض کو اصل کے جزء اول کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں

گے اوراس کا نتیجہ نکال کر محفوظ رکھیں گے، پھر اسی نقیض کو اصل کے جزء ثانی کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے اوراس کا نتیجہ، سابقہ کے منافی ہوگا اور اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے، چنانچہ اس نقیض کو صغری اور اصل قضیہ کے پہلے جزء کو کبری بنا کر یوں کہیں گے: کل ب ج دائما و بالضرورہ او دائما کل ج ب مادام ج تو نتیجہ آئے گا کل ب ب دائما، اور اب اصل قضیہ کے جزء ثانی (جو کہ لا دوام ہے) کے ساتھ اس نقیض کی شکل بنا کر یوں کہیں گے: کل ب ج دائما و لاشی من ج ب بالاطلاق العام تو نتیجہ آئے گا لاشی من ب ب بالاطلاق العام، تو اگر نقیض کل ب ج دائما صادق ہو تو پہلا نتیجہ یعنی کل ب ب دائما اور دوسرا نتیجہ یعنی لاشی من ب ب بالاطلاق العام دونوں صادق ہوں گے، یہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے، یہ محال چونکہ نقیض سے پیدا ہو رہا ہے اس لیے نقیض باطل ہے اور عکس صادق ہے۔

لا دوام عکس کی جو دلیل خلف ذکر کی گئی ہے یہ صرف اس وقت جاری ہو سکتی ہے جب اصل قضیہ کلیہ ہو، کیونکہ کلیہ ہونے کی وجہ سے وہ شکل اول کا کبری واقع ہو سکتا ہے، اور اگر اصل قضیہ جزئیہ ہو تو دلیل خلف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ جزئیہ ہونے کی وجہ سے کبری نہیں بن سکتا اور عکس کی نقیض سالبہ ہونے کی وجہ سے صغری نہیں بن سکتی، اس لیے موجبات جزئیہ کا عکس ثابت کرنے کے لیے دلیل افتراض کی ضرورت ہے، چنانچہ مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس دلیل افتراض سے حینیہ مطلقہ آتا ہے جیسے بالضرورہ یا بالدوام بعض ج ب مادام ج لا دائما ای بعض ج لیس ب بالفعل (بعض الکاتب متحرک مادام کاتبا لا دائما ای بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل) یہ اصل قضیے ہیں ان دونوں کا عکس حینیہ مطلقہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعض ب ج حین ھو ب لا دائما ای بعض ب لیس ج بالفعل) (بعض المتحرک کاتب حین ھو متحرک لا دائما ای بعض المتحرک لیس بکاتب بالفعل) اب عکس کو دلیل افتراض سے ثابت کرتے ہیں بایں طور کہ ہم ایک ذات موضوع جس پر ج ب مادام ج لا دائما صادق آئے، کو ''د''، فرض کرتے ہیں، لہذا د ب ہوگا اور د ج بھی ہوگا، یہ شکل ثالث ہے، جب حد اوسط ''د''، کو گرا دیا تو نتیجہ آیا بعض ب ج، یہی عکس کا پہلا جزء ہے، اور دوسرا قضیہ بعض ج لیس ب بالفعل تھا، اس کا عکس ہوگا بعض د (ب) لیس ج بالفعل، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ تسلیم کرنا ہوگی اور وہ ہوگی د ب دائما، اور جب د ب دائما ہے تو د ج دائما بھی ہوگی کیونکہ اصل قضیہ میں حکم یہ تھا کہ د یعنی ج ب مادام ج ہوگا، اس نقیض سے خلاف مفروض لازم آتا ہے، کیونکہ اصل قضیہ میں د یعنی ج کے ب ہونے کا حکم لا دائما ہے جب کہ اس نقیض سے د کا ''دائما''، ب ہونا لازم آرہا ہے، اس لیے نقیض باطل ہے اور عکس صادق ہے، مزید وضاحت کے لیے کہتے ہیں کہ جب د ب ہے اور بالفعل لیس ج بھی ہے تو بعض ب لیس ج بالفعل صادق آگیا، یہی عکس کا جزء ثانی ہے جس کی طرف عکس کے لا دوام سے اشارہ تھا۔

ولو اجری ھذا الطریق...... اس عبارت سے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ دلیل افتراض جس طرح اصل جزئی میں جاری ہوتی ہے، اسی طرح اصل کلی میں بھی جاری ہو سکتی ہے، چنانچہ اگر اصل کلی میں دلیل افتراض کو جاری کیا جائے اور اصل جزئی میں صرف بیان پر اکتفاء کر لیا جائے تو اس سے بھی مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔

وقتیتان، وجودیتاں اور مطلقہ عامہ موجبہ کا عکس

ان تمام کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے کل ج ب بالفعل...... اس کا عکس بعض ب ج بالاطلاق العام آئے گا، اگر یہ تسلیم نہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ صادق ہوگی یعنی لاشی من ب ج دائما، اب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملائیں گے، اصل کو صغری اور نقیض کو کبری بنائیں گے، چنانچہ شکل اول اس طرح مرتب ہوگی کل ج ب باحدی الجہات ولاشی من ب ج دائما، نتیجہ آئے گا لاشی من ج ج دائما، اور یہ چونکہ سلب الشی عن نفسہ پر مشتمل ہے، اس لیے یہ محال ہے، اور یہ محال نقیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، لہذا نقیض باطل ہے اور اصل عکس صادق ہے۔

موجہات موجبہ کلیہ وجزئیہ کے عکس کا نقشہ

نمبر شمار	اصل قضیہ	مثال	عکس	مثال
۱	ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان بالضرورة	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۲	دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دائما	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۳	مشروطہ عامہ	کل انسان حیوان بالضرورة ما دام انسانا	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۴	عرفیہ عامہ	کل انسان حیوان دائما ما دام انسانا	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الحیوان انسان بالفعل
۵	مشروطہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة ما دام کاتبا لا دائما	حینیہ مطلقہ لا دائمہ	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھو متحرک الاصابع لا دائما
۶	عرفیہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع دائما ما دام کاتبا لا دائما	حینیہ مطلقہ لا دائمہ	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھو متحرک الاصابع لا دائما
۷	وقتیہ	کل قمر منخسف بالضرورة وقت حیلولة الارض لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض المنخسف قمر بالفعل
۸	منتشرہ	کل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض المتنفس انسان بالفعل
۹	وجودیہ لا ضروریہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الضاحک انسان بالفعل
۱۰	وجودیہ لا دائمہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الضاحک انسان بالفعل
۱۱	مطلقہ عامہ	کل انسان ضاحک بالفعل	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض الضاحک انسان بالفعل

قال: وإن شِئتَ عَكَسْتَ نقيضَ العكسِ في الموجباتِ لِيصدُقَ نقيضُ الاصلِ

او الاخصِ منه۔

قال: اور اگر تو چاہے تو موجبات میں عکس کی نقیض کا عکس کرے تا کہ اصل کی نقیض یا اس سے بھی اخص صادق آئے۔

اقول: لِلقومِ فِی بیانِ عکوسِ القضایا ثَلٰثُ طُرُقِ الخُلْفُ وهو ضَمُّ نقیضِ العکسِ مع الاصل لِیُنْتِجَ محالاً والافتراضُ وهو فرضُ ذاتِ الموضوعِ شیئاً مُعَیَّناً وحملُ وصفَیِ الموضوعِ والمحمولِ علیه لیَحْصُلَ مفهومُ العکسِ وهو لا یَجْرِیُ إلَّافی الموجباتِ والسوالبِ المرکبةِ لوجودِ الموضوعِ فیها بخلاف الخُلْفِ فانه یَعُمُّ الجمیعَ والثالثُ طریقُ العکس وهو أنْ یُعْکَسَ نقیضُ العکسِ لیحصُلَ ما یُنَا فِی الاصلَ فَلَمَّانَبَّهَ فیما سَبَقَ علی الطریقینِ الاولَیْنِ حاوَلَ التنبیهَ علی هذا الطریقِ أیضا فلک أن تَعْکُسَ نقیضَ العکس فی الموجباتِ لیصدُقَ نقیضُ الاصل او الاخصِ منه فانّ الاصلَ إذا کان کلیاً و نقیضُ عکسِهِ سلباً کلیاً اِنعکسَ النقیضُ کنفسِه فی الکَمِّ کلیاً وهو اخصُّ من نقیضِ الاصلِ وإن کان جزئیاً فان کان مطلقةً عامةً اِنعکس نقیضُ عکِسها الی مایُنَا قِضُها لان نقیضَ عکسِها سالبةٌ کلیةٌ دائمةٌ وهی تنعکس کنفسها الی نقیضِها وان کان اِحْدَی القضایا الباقیةِ انعکس نقیضُ عُکُوسِهَا إلی ما هو اخصُّ من نَقَایضِهَا أمَّا فی الدائمتَیْنِ والعامتَیْنِ والخاصتَیْنِ فلِانَّ نقیضَ عُکُوسِها سالبةٌ عرفیةٌ عامَّةٌ وهی تَنْعَکِسُ إلی العرفیة العامةِ التی هی اخصُّ من نقایضِها وامّا فی الوقتیتین والوجودیتین فلان نقیضَ عکوسِها سالبةٌ دائمةٌ وعکسَها اخصُ من نقایضِها مثلًا إذا صَدَقَ بعضُ ج ب بالاطلاقِ صَدَقَ بعضُ ب ج بالاطلاق و الافلاشئی مِن بُّ ج دائماً و تنعکس الی لا شئی من ج ب و هو نقیضُ بعض ج ب بالاطلاقِ فیلزَمُ اجتماعُ النقیضَیْنِ وإذا صدقَ بعض ج ب بالضرورة فبعضُ ب ج حین هو ب وإلَّافلاشئً من ب ج مادام ب دائماً فلاشئً من ج ب ما دام ج وهو اخصُ من نقیضِ بعضُ ج ب بالضرورةِ اَعْنِیُ قولنا لا شئی من ج ب بالامکانِ وعلی هذا القیاسُ وإنما خُصِّصَ هذا الطریقُ بالموجبات لان بیانَ انعکاسِ السوالبِ به موقوفٌ علی عکوسِ الموجباتِ کما توَقُّفَ بیانُ انعکاسِها علی عکوسِ السوالبِ فلمّا قدّمَهَا اَمْکَنَهُ أن یُبَیِّنَ به عکوسَ الموجبات بخلاف السوالبِ۔

اقول: مناطقہ کے ہاں قضایا کے عکوس کے تین طریقے ہیں، اول خلف اور وہ عکس کی نقیض کو اصل کے ساتھ ملانا ہے تا کہ محال کا نتیجہ دے، دوم افتراض اور وہ ذات موضوع کو معین شی فرض کرنا اور اس پر

وصف موضوع و وصف محمول کو محمول کرنا ہے تا کہ عکس کا مفہوم حاصل ہو، اور یہ صرف موجبات اور سوالب مرکبہ میں جاری ہوتا ہے، کیونکہ ان میں موضوع موجود ہوتا ہے، بخلاف خلف کے کہ وہ سب کو عام ہے، سوم طریق عکس اور وہ یہ ہے کہ عکس کی نقیض کا عکس کر دیا جائے تا کہ اصل کے منافی نتیجہ حاصل ہو، پس ماتن نے جب سابق میں پہلے دو طریقوں پر متنبہ کیا تو اس طریق (سوم) پر بھی تنبیہ کرنا چاہتے ہیں، تو آپ کے لیے جائز ہے کہ موجبات میں عکس کی نقیض کا عکس کریں تا کہ اصل کی نقیض یا اس سے بھی اخص صادق آئے، اس لیے کہ جب اصل کلی ہو اور اس کے عکس کی نقیض سلب کلی ہو تو نقیض کیت میں اپنے مثل یعنی کلی ہی کی جانب منعکس ہوگی اور وہ اصل کی نقیض سے اخص ہے، اور اگر اصل جزئی ہو پس اگر وہ مطلقہ عامہ ہو تو اس کے عکس کی نقیض مطلقہ عامہ کے مناقض کی طرف منعکس ہوگی، کیونکہ اس کے عکس کی نقیض سالبہ کلیہ دائمہ ہے، جو اس کی نقیض کی طرف کنفسہا منعکس ہوتا ہے اور اگر باقی قضایا میں سے کوئی قضیہ ہو تو ان کے عکس کی نقیض خود ان کے نقائض سے اخص کی طرف منعکس ہوگی، دائمتین، عامتین اور خاصتین میں تو اس لیے کہ ان کے عکوس کی نقیض سالبہ عرفیہ عامہ ہے اور اس کا عکس بھی عرفیہ عامہ ہی ہے، جو ان کے نقائض سے اخص ہے، اور وقتیتین اور وجودیتین میں اس لیے کہ ان کے عکوس کی نقیض سالبہ دائمہ ہے، جس کا عکس ان کی نقائض سے اخص ہے۔

مثلاً جب بعض ج ب بالاطلاق ہوگا تو بعض ب ج بالاطلاق بھی صادق ہوگا ورنہ لاشی من ب ج دائما صادق ہوگا، اور وہ لاشی من ج ب دائما کی طرف منعکس ہوگا، اور وہ بعض ج ب بالاطلاق کی نقیض ہے، پس اجتماع نقیضین لازم آئے گا، اور مثلاً جب بعض ج ب بالضرورہ صادق ہوگا تو بعض ب ج حین ھو ب بھی ضرور صادق ہوگا ورنہ لاشی من ب ج مادام ب دائما صادق ہوگا، پس لاشی من ج ب مادام ج بھی صادق ہوگا جو بعض ج ب بالضرورۃ کی نقیض یعنی لاشی من ج ب بالامکان سے اخص ہے، اور باقی بھی اسی پر قیاس کرلو، اور اس طریق کو موجبات کے ساتھ اس لیے خاص کیا ہے کہ اس طریقہ سے سوالب کا انعکاس ثابت کرنا موجبات کے عکوس پر موقوف ہے جس طرح موجبات کے انعکاس کا بیان سوالب کے عکس پر موقوف ہے، اور جب ماتن نے سوالب کے عکوس کو پہلے بیان کر دیا تو اب اس طریقے سے صرف موجبات کے عکس کو بیان کرنا ممکن ہے بخلاف سوالب کے (کہ ان کا عکس اس طرح بیان کرنا ممکن نہیں)۔

عکس پر تین طریقوں سے استدلال

مناطقہ کا یہ طریقہ ہے کہ وہ عکس ثابت کرنے کے لیے تین طریقوں سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) دلیل خلف: یہ وہ دلیل ہوتی ہے جس میں مدعی اپنا موقف ثابت کرنے کے لیے عکس کی نقیض کا بطلان

ثابت کرتا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ سب سے پہلے عکس کی نقیض نکالی جاتی ہے، پھر اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، یہ نتیجہ سلب شی عن نفسہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے محال ہوتا ہے، اس امر محال کی بنیاد چونکہ عکس کی نقیض ہے، اس لیے عکس کی نقیض باطل ہے اور عکس صحیح ہے، یہ دلیل موجبات، سوالب مرکبہ اور بسیطہ سب میں جاری ہوسکتی ہے، اس کی مثالیں ماقبل گذر چکی ہیں۔

(۲) دلیل افتراض: یہ وہ دلیل ہے جس میں ذات موضوع ایک معین چیز فرض کی جاتی ہے اور پھر اس پر وصف محمول اور وصف موضوع دونوں کا حمل کیا جاتا ہے تاکہ عکس کا مفہوم حاصل ہو جائے، اس کی مثالیں بھی ماقبل گذر چکی ہیں، یہ دلیل صرف موجبات اور سوالب مرکبہ میں جاری ہوتی ہے، سوالب بسیطہ میں جاری نہیں ہوتی، کیونکہ دلیل افتراض کے لیے وجود موضوع ضروری ہے، اور سالبہ بسیطہ میں موضوع سے محمول کی نفی کا حکم ہوتا ہے، لہذا جو چیز ذات موضوع فرض کی جائے گی اس پر وصف محمول صادق نہ ہوگا، اور سوالب مرکبہ میں بھی اگرچہ اصل قضیہ کا پہلا جزء سالبہ ہوتا ہے مگر جزء ثانی جس کی طرف لادوام سے اشارہ ہوتا ہے، وہ چونکہ موجبہ ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات مفروضہ پر وصف محمول صادق ہوگا۔

(۳) طریق عکس یعنی عکس کی نقیض کا عکس، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے عکس کی نقیض نکالی جائے، پھر اس نقیض کا عکس نکالا جائے یہ عکس اگر اصل قضیہ کے خلاف آئے تو معلوم ہو جائے گا کہ اصل قضیہ کا عکس درست ہے، اور نقیض کا عکس درست نہیں ہے، مثلاً کل انسان حیوان صادق ہے تو اس کا عکس بعض الحیوان انسان بھی صادق ہوگا، اس لیے کہ اگر یہ صادق نہ ہو تو اس کی نقیض لاشی من الحیوان بانسان صادق ہوگی، اور اس کا عکس لاشی من الانسان بحیوان ہے، حالانکہ اصل قضیہ کل انسان حیوان ہے اور چونکہ اصل مفروض الصدق ہے، لہذا اس کے خلاف قول محال ہوگا تو عکس کی نقیض اور اس نقیض کا عکس دونوں باطل ہیں اور اصل قضیہ کا عکس موجبہ جزئیہ بعض الحیوان انسان صادق ہے۔

یہ طریق ثالث موجبات کے ساتھ خاص ہے، موجبات خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ، چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ جب موجبات میں آپ عکس کی نقیض کا عکس نکالیں تو یہ عکس یا تو بعینہ اصل قضیہ کی نقیض ہوگی یا اس نقیض سے اخص ہوگا، کیونکہ اگر اصل قضیہ موجبہ کلیہ ہو تو اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہوگا، اور موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ ہوگی، اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے، تو موجبہ جزئیہ کی نقیض (سالبہ کلیہ) کا عکس یعنی سالبہ کلیہ، اصل قضیہ یعنی موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ سے کمیت کے اعتبار سے اخص ہے، اور اگر اصل قضیہ موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہو تو وہاں پر عکس کی نقیض کا عکس بعینہ اصل قضیہ کی نقیض ہوگا، وہ اس طرح کہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، اور اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ آئے گی کیونکہ مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ آتی ہے، پھر اس نقیض کا عکس نکالا تو وہ بھی دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہی ہے، کیونکہ دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کا عکس کنفسہا آتا ہے، اب یہ عکس کی نقیض کا عکس بعینہ اصل قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی نقیض ہے جیسے بعض الکاتب متحرک بالاطلاق العام یہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے، اس کا عکس بھی یہی آئے گا اور وہ ہوگا بعض المتحرک کاتب بالاطلاق العام، پھر اس عکس کی نقیض نکالی جائے گی اور وہ

ہوگی دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ لاشی من المتحرک بکاتب بالدوام، پھر اس نقیض کا عکس نکالا جائے گا اور وہ دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہی ہوگا، کیونکہ سوالب کلیہ میں دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہی آتا ہے، اور وہ ہوگا لاشی من الکاتب بمتحرک بالدوام، اب یہ عکس اصل قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ بعض الکاتب متحرک الاصابع بالفعل کی بعینہ نقیض ہے لہذا اجتماع نقیضین ہوگیا، اور اصل قضیہ چونکہ مفروض الصدق ہے اس لیے یہ سب باطل ہے، اور اصل قضیہ کا عکس درست ہے۔

اور اگر مادہ ہو موجبہ جزئیہ کا اور قضیہ مطلقہ عامہ کے علاوہ باقی قضایا میں سے کوئی ہو تو وہاں پر قضایا کے عکوس کی نقیض کا عکس اصل قضایا کی نقیض سے اخص ہوتا ہے، چنانچہ ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ کے عکس کی نقیض سالبہ عرفیہ عامہ ہے، کیونکہ پہلے چار قضایا کا عکس حینیہ مطلقہ ہے، تو اس کی نقیض عرفیہ عامہ ہوگی اور خاصتین کے جزء اول کا عکس بھی حینیہ مطلقہ لا دائمہ ہے، لہذا اس کے جزء اول کی نقیض بھی عرفیہ عامہ ہوگی اور عرفیہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ ہی آتا ہے، لہذا یہ عکس یعنی عرفیہ عامہ سالبہ اصل ان چھ قضایا کی نقیضوں سے اخص ہے کیونکہ ضروریہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور عرفیہ عامہ ممکنہ عامہ سے اخص ہے، اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور عرفیہ عامہ مطلقہ عامہ سے اخص ہے، اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ حینیہ ممکنہ سے اخص ہے، اور مشروطہ خاصہ کے جزء اول کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ خاصہ کے جزء اول کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے، اور عرفیہ عامہ ان دونوں سے اخص ہے تو یہ عکس کی نقیض کا عکس یعنی عرفیہ عامہ، اصل قضایا کی نقائض سے اخص ہے، اور اصل قضایا کی نقائض جو مفہوم مردد کے ذریعہ سے نکالی جاتی ہیں، اعم ہیں، اور جب اصل قضیہ کی نقیض کاذب ہے تو یہ عرفیہ عامہ جو اس کے عکس کی نقیضوں کا عکس ہے، کاذب ہوگا، کیونکہ اعم کے کذب سے اخص کا کذب لازم ہوتا ہے، اس لیے قضیہ کا اصل عکس ہی درست ہے۔

اور وقتیہ مطلقہ، وقتیہ، وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ کے عکوس کی نقائض کے عکوس بھی ان کے اصل قضایا کی نقائض سے اخص ہوتے ہیں، کیونکہ ان کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے، اور مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ دائمہ آتی ہے، اور سالبہ دائمہ کا عکس سالبہ دائمہ ہی آتا ہے، اب یہ عکس یعنی سالبہ دائمہ ان قضایا کی نقائض سے اخص ہے، اور وہ نقائض اس سے اعم ہیں۔

مثلاً اذا صدق...... سے شارح اس صورت کی مثال دے رہے ہیں جس میں اصل قضیہ موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہو تو وہاں عکس کی نقیض کا عکس بعینہ اصل قضیہ کی نقیض ہوتا ہے، اور جس کی وجہ سے اجتماع نقیضین ہوجاتا ہے، جیسے بعض ج ب بالاطلاق صادق ہے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے، اور اس کا عکس بھی چونکہ مطلقہ عامہ ہی آتا ہے لہذا اس کا عکس بعض ب ج بالاطلاق صادق ہوگا، ورنہ اس کی نقیض سالبہ دائمہ لاشی من ب ج دائما صادق ہوگی، اور پھر یہ نقیض منعکس ہوگی لاشی من ج ب دائما کی طرف، کیونکہ سالبہ دائمہ کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے، اب یہ عکس یعنی لاشی من ج ب دائما بعینہ اصل قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ بعض ج ب بالاطلاق کی نقیض ہے، لہذا اجتماع نقیضین ہوگیا،

اور یہ محال ہے، اور محال باطل ہوتا ہے، اس لیے یہ سب باطل ہے اور اصل عکس ہی صادق ہے، کیونکہ یہ محال اصل عکس نہ ماننے کی وجہ سے لازم آرہا ہے۔

شارح نے دوسری مثال ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ کی ذکر کی ہے، جس میں عکس کی نقیض کا عکس اصل قضیہ کی نقیض سے اخص ہوتا ہے، جیسے بعض ج ب بالضرورہ صادق ہے، اور اس کا عکس حینیہ مطلقہ ہے، اور وہ بعض ب ج حین هو ب ہے ورنہ اس کی نقیض عرفیہ عامہ صادق ہوگی یعنی لاشی من ب ج مادام ب دائما، پھر اس نقیض کا عکس نکالا جائے گا اور وہ ہوگا لاشی من ج ب مادام ج اب یہ عکس یعنی لاشی من ج ب مادام ج اصل قضیہ یعنی ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ بعض ج ب بالضرورہ کی نقیض ممکنہ عامہ لاشی من ج ب بالامکان سے اخص ہے...... وعلی ہذا القیاس۔

اور ماتن نے طریق عکس کو جو موجبات کے ساتھ خاص کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سوالب اور موجبات دونو کے عکوس کو بطریق عکس ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ دور لازم آتا ہے اس لیے کہ اس طریقہ سے سوالب کے انعکاس کا اثبات موجبات کے عکوس پر موقوف ہے، اور موجبات کے انعکاس کا بیان سوالب کے عکوس پر موقوف ہے، اس لیے ان میں سے ایک کے عکوس کو ثابت کرنے کے لیے دوسرے کے عکوس کی معرفت دوسرے طریق سے ضروری ہے، اور ماتن چونکہ سوالب کے عکوس کو مقدم کر چکے ہیں، اور ان کو بطریق خلف اور بطریق افتراض ثابت کر چکے ہیں، اس لیے موجبات کے عکوس کو بطریق عکس ثابت کرنا ممکن ہوگیا، بخلاف سوالب کے عکوس کے کہ ان کا اثبات اس طرح ممکن نہیں ہے۔

قال: وأمّا الممكنتانِ فحالُهما في الانعكاسِ وعدمِهِ غيرُ معلوم لِتَوقُّفِ البرهانِ المذكورِ للانعكاسِ فيهما على انعكاسِ السالبةِ الضروريَّةِ كنفسِها أو على إنتاجِ الصُغرىٰ الممكنةِ مع الكبرى الضروريةِ في الشكلِ الاولِ والثالثِ اللَّذَيْنِ كلٌّ واحدٍ منهما غيرُ متحققٍ ولِعَدَمِ الظفْرِ بدليلٍ يُوْجِبَ الانعكاسَ وعَدَمَه.

قال: اور ممکنتین کا حال انعکاس وعدم انعکاس میں نامعلوم ہے کیونکہ وہ دلیل جو ان کے انعکاس کے لیے مذکور ہے، سالبہ ضروریہ کے کنفسہا منعکس ہونے پر یا شکل اول وشکل ثالث میں کبری ضروریہ کے ساتھ صغری ممکنہ کے منتج ہونے پر موقوف ہے، یہ دونوں امر ہی غیر متحقق ہیں اور ایسی دلیل کے میسر نہ ہونے کی وجہ سے جو انعکاس اور عدم انعکاس کی موجب ہو۔

اقول: قدماءُ المنطِقِيِّيْنَ ذَهَبُوْا إلى انعكاسِ الممكنَتَيْنِ ممكنةً عامةً واستدَلُّوا عليه بوجوهٍ احدُها الخُلْفُ لانه إذا صَدقَ بعضُ ج ب بالامكانِ صَدقَ بعضُ ب ج بالامكانِ العامِ وإلَّافلاشئي من ب ج بالضرورةِ ونضُمُّهُ مع الاصلِ ونقول بعضُ ج ب بالامكان ولاشئَ من ب ج بالضرورةِ يُنتِجُ بعضُ ج ليس ج بالضرورةِ وأنَّهُ محالٌ و ثانيها الافتراضُ وهو أنْ يُفْرَضَ ذاتُ ج و ب دفدب بالامكانِ ودج فبعضُ ب ج

بالامكانِ وهو المطلوبُ وثالثُها طريقُ العكسِ فانه لَوْ كذَبَ بعضُ ب ج بالامكان لَصَدَقَ لا شئَ من ب ج بالضرورةِ فينعكسُ إلى لا شئي من ج ب بالضرورةِ و قد كان بعضُ ج ب بالامكانِ فيَجْتَمِعُ النقيضانِ وهذهِ الدلائلُ لاتتِمُّ أمَّا الاوّلانِ فلتو فَلِتَوَقُّفِهِمَا على انتاجِ الصغرى الممكنهِ في الشكل الاولِ والثالثِ وستَعرِفُ انها عقيمةٌ وأمّا الثالثُ فلتوقُّفِهِ على انعكاسِ السالبةِ الضروريةِ كنفسِها وقدتبيَّنَ انها لا تنعكسُ إلَّادائمةً فلما لم يَتِمَّ هذه الدلائلُ ولم يَظْفَرِ المص بدليلٍ يَدُلُّ على الانعكاسِ ولا على عدمِهِ تَوَقَّفَ فيه واعْلَمَ أنَّا إذااعتبرْنا الموضوعَ بالفعل كما هو مذهبُ الشيخِ ظهرَ عدم انعكاسِ الممكنةِ لانّ مفهومَ الاصل اَن ما هو ج بالفعل ب بالامكانِ و مفهومُ العكس أن ما هو ب بالفعلِ ج بالامكانِ و يجوزأن يكون ب بالامكان واَنْ لا يَخْرُجَ من القوةِ إلى الفعلِ أصلاً فلا يَصْدُقُ العكسُ و مِمَّا يُصَدِّقُهُ المثالُ المذكورُ فِي السالبةِ الضروريةِ فانه يَصْدُقُ كُلُّ حمارٍ مَرْكوبُ زيدٍ بالامكان و يَكْذِبُ بعضُ ماهو مركوبُ زيدٍ بالفعل حمارٌ بالامكانِ لانّ كلَّ ما هو مركوبُ زيد بالفعل فرسٌ بالضرورةِ ولاشئَ من الفرس بحمارٍبالضرورةِ فلاشئَ مِمَّا هو مركوبُ زيدٍ بحمارٍ بالضرورة وأمّا اذااعتبرناه بالامكانِ كما هو مذهبُ الفارابيّ ينعكسُ الممكنةُ كنفسِها لانَّ مفهومَها اَنَّ ماهو ج بالامكان فهو ب بالامكانِ فما هو بَ بالامكانِ ج بالامكان لا محالةَ ويتَّضِحُ لك مِن هذهِ المباحثِ اَنّ انعكاسَ السالبةِ الضروريةِ كنفسِها مستلزمٌ لانعكاسِ الموجبةِ الممكنةِ كنفسِها وبالعكس وكلُّ ذلك بطريقِ العكسِ

اقول: متقدمین مناطقہ اس طرف گئے ہیں کہ ممکنتین ممکنہ عامہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، اوراس پر انہوں نے وجوہ ثلثہ سے استدلال کیا ہے، ایک دلیل خلف سے کیونکہ جب بعض ج ب بالامکان صادق ہوگا تو بعض ب ج بالامکان العام صادق ہوگا، ورنہ لاشی من ب ج بالضرورہ صادق ہوگا، اور اس کو ہم اصل کے ساتھ ملا کر یوں کہیں گے، بعض ج ب بالامکان العام ولاشی من ب ج بالضرورہ تو اس کا نتیجہ بعض ج لیس ج بالضرورہ ہوگا، اور یہ محال ہے۔

دوم دلیل افتراض سے اوروہ یہ کہ ذات ج و ب کو د فرض کیا جائے پس د ب ہے بالامکان اور د ج بھی ہے تو بعض ب ج بالامکان ہوگا، اور یہی مطلوب ہے۔

سوم طریقہ عکس سے اس لیے کہ اگر بعض ب ج بالامکان کاذب ہوتو لاشی من ب ج بالضرورہ صادق ہوگا، جولاشی من ج ب بالضرورہ کی طرف منعکس ہوگا، حالانکہ بعض ج ب بالامکان تھا، پس نقیضین کا

اجتماع ہوگا، اور یہ دلیلیں تام نہیں ہیں، پہلی دو تو اس لیے کہ یہ شکل اول و ثالث میں صغری ممکنہ کے منتج ہونے پر موقوف ہیں، اور عنقریب آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ عقیمہ ہیں، اور سوم اس لیے کہ یہ سالبہ ضروریہ کے کنفسہا منعکس ہونے پر موقوف ہے، حالانکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ اس کا عکس صرف دائمہ آتا ہے، پس چونکہ یہ ادلہ ناتمام ہیں، اور ماتن کسی ایسی دلیل پر کامیاب نہیں ہو سکے جو انعکاس یا عدم انعکاس پر دال ہو، اس لیے انہوں نے توقف کیا ہے۔

اور جان لیجئے کہ جب ہم موضوع کا بالفعل اعتبار کریں جیسا کہ شیخ کا مذہب ہے تو ممکنہ عامہ کا منعکس نہ ہونا ظاہر ہے، کیونکہ اس وقت اصل کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو ج بالفعل ہے وہ ب بالامکان ہے، اور عکس کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو ب بالفعل ہے وہ ج بالامکان ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ ب بالامکان ہو اور قوت سے فعلیت کی طرف نہ آئے تو عکس صادق نہ ہوگا، اس کی تصدیق وہ مثال کرتی ہے جو سالبہ ضروریہ میں مذکور ہے، کیونکہ کل حمار مرکوب زید بالامکان صادق ہے اور بعض ماہو مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان کاذب ہے، کیونکہ زید کی جو سواری بالفعل ہے وہ تو فرس ہے بالضرورہ، اور فرس کا کوئی فرد حمار نہیں بالضرورہ، تو زید کی کوئی سواری بالفعل حمار نہ ہوگی بالضرورہ۔

اور اگر ہم موضوع کا بالامکان اعتبار کریں جیسا کہ فارابی کا مذہب ہے، تو ممکنہ عامہ کنفسہا منعکس ہوگا، کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو ج بالامکان ہے وہ ب بالامکان ہے، پس جو ب بالامکان ہوگا وہ ج بالامکان ہوگا لامحالہ اور ان مباحث سے آپ کے سامنے یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ سالبہ ضروریہ کا کنفسہا منعکس ہونا، موجبہ ممکنہ کے کنفسہا منعکس ہونے کو مستلزم ہے و بالعکس، اور یہ سب بطریق عکس ہے۔

ممکنتین کے عکس کا بیان

ماتن نے ممکنتین کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں لاعلمی کا اظہار کیا ہے، دو وجہ سے، ایک تو اس وجہ سے کہ ان کے عکس کے بارے میں جو دلیل ذکر کی جاتی ہے وہ یا تو سالبہ ضروریہ کے سالبہ ضروریہ منعکس ہونے پر موقوف ہوتی ہے، یا شکل اول و ثالث میں صغری کا ممکنہ اور کبری کا ضروریہ ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دونوں چیزیں غیر متحقق ہیں، اور ماتن نے دوسری وجہ یہ بیان کی کہ مجھے کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جو ان کے انعکاس یا عدم انعکاس کی موجب ہو، اس لیے ماتن نے اس بارے میں توقف فرمایا ہے۔

لیکن شارح نے تفصیل سے اس بحث کو ذکر کیا ہے، درحقیقت ممکنہ عامہ و ممکنہ خاصہ کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کے بارے مناطقہ کے درمیان اختلاف ہے، ایک مذہب متاخرین کا ہے جو شیخ بوعلی سینا کا ہے وہ یہ کہ ان دونوں کا عکس نہیں آتا، علامہ تفتازانی نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا مذہب فارابی کا ہے، جس کو قدماء مناطقہ نے اختیار

کیا ہے، وہ یہ کہ ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ آتا ہے، اس پر انہوں نے تین وجوہ سے استدلال کیا ہے:

(۱) دلیل خلف: اس کی تقریر یہ ہے کہ بعض ج ب بالامکان اصل قضیہ ہے اور صادق ہے، اس کا عکس ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ آئے گا اور وہ بعض ب ج بالامکان ہوگا، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ لاشی من ب ج بالضرورہ صادق ہوگی، پھر اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل بنائیں گے، اصل کو صغری اور نقیض کو کبری بنا کر یوں کہیں گے بعض ج ب بالامکان ولاشی من ب ج بالضرورہ تو اس کا نتیجہ لاشی من ج ج بالضرورہ یا بعض ج لیس ج بالضرورہ آئے گا، اور یہ سلب شی عن نفسہ ہونے کی وجہ سے محال ہے، اور یہ محال عکس کو نہ ماننے اور نقیض کو ماننے کی وجہ سے ہے، اس لیے نقیض باطل ہے، اور اصل عکس صحیح ہے۔

(۲) دلیل افتراض: اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض ج ب بالامکان میں ہم ذات موضوع ''د'' فرض کرتے ہیں، اور پھر اس پر وصف محمول اور وصف موضوع کا حمل کرتے ہیں، جس سے شکل ثالث مرتب ہو جائے گی، چنانچہ یوں ہوگا دب بالامکان ود ج بالامکان، نتیجہ آئے گا بعض ب ج بالامکان، یہ بعینہ اصل قضیہ بعض ج ب بالامکان کا عکس ہے، اور یہی مطلوب ہے۔

(۳) دلیل طریق عکس: اس کی تقریر یہ ہے کہ بعض ج ب بالامکان کا عکس بعض ب ج بالامکان ہے، اور اگر یہ تسلیم نہ ہو تو اس کی نقیض سالبہ ضروریہ مطلقہ لاشی من ب ج بالضرورہ صادق ہوگی، اور اس کا عکس لاشی من ج ب بالضرورہ ہے، یہ عکس اصل قضیہ بعض ج ب بالامکان کے مخالف ہے یہ اجتماع نقیضین ہے، اور یہ محال ہے، یہ محال نقیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اس لیے نقیض باطل ہے، اور عکس یعنی بعض ب ج بالامکان صادق اور صحیح ہے۔

متاخرین چونکہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کے عکس کے قائل نہیں ہیں، اس لیے وہ ان تین دلیلوں کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ ناقص ہیں، تمام نہیں ہیں، پہلی دو تو اس لیے کہ شکل اول وثالث میں صغری ممکنہ کے منتج ہونے پر موقوف ہے، اور شروط اشکال کی بحث میں یہ معلوم ہو جائے گا کہ صغری ممکنہ شکل اول وثالث میں عقیم ہوتی ہے یعنی نتیجہ نہیں دیتی، اور تیسری دلیل اس لیے ناقص ہے کہ یہ سالبہ ضروریہ کے کنفسھا یعنی سالبہ ضروریہ منعکس ہونے پر موقوف ہے اور سالبہ ضروریہ کا عکس دائمہ آتا ہے نہ کہ سالبہ ضروریہ، جب یہ دلائل ناتمام ہیں، اور ماتن کو کوئی ایسی دلیل میسر نہ ہو سکی جو ان کے منعکس ہونے یا نہ ہونے کی موجب ہو، اس لیے ماتن نے ان کے عکس میں توقف فرمایا۔

شیخ اور فارابی کا ان کے عکس کے بارے میں اختلاف

موضوع کے وصف عنوانی کا صدق افراد پر بالفعل ہے یا بالامکان، اس میں اختلاف ہے، شیخ بوعلی سینا کا مذہب یہ ہے کہ ذات موضوع پر وصف عنوانی کا صدق بالفعل ہوتا ہے، اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ وصف عنوانی کا صدق افراد پر بالامکان ہوتا ہے، چنانچہ فارابی کے نزدیک جو افراد کہ عنوان موضوع میں اس وقت داخل نہیں لیکن ان کا دخول بعد میں ممکن ہے، یہ بھی داخل ہوں گے، اور شیخ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گے بلکہ ان کے نزدیک اس

میں صرف وہ افراد داخل ہوں گے جو عنوان موضوع کے ساتھ بالفعل متصف ہیں، شیخ اور فارابی دونوں اس امر میں متفق ہیں کہ جتنے افراد اس وقت عنوان موضوع کے ساتھ متصف ہیں وہ سب ان میں داخل ہیں، اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ جتنے افراد اس وقت موجود نہیں مگر جب موجود ہوں گے تو اس عنوان موضوع کے ساتھ متصف ہوں گے، تو یہ افراد بھی عنوان موضوع میں بالاتفاق داخل ہیں، اختلاف صرف ان افراد میں ہے کہ جو اس وقت تک عنوان موضوع کے ساتھ متصف نہیں ہوئے، اور نہ ہی ہوں گے، بلکہ ان کے متصف ہونے کا صرف امکان ہی امکان ہے، یہ افراد شیخ کے نزدیک داخل نہیں اور فارابی کے نزدیک داخل ہیں، لہٰذا بعض ج ب کا معنی شیخ کے نزدیک یہ ہوگا کہ وہ ذات جس پر وصف ج بالفعل صادق ہے ب ہے، اور فارابی کے نزدیک اس کا معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات جس پر وصف ج بالامکان صادق ہے وہ ب ہے، تو کل اسود کاتب میں یہ حکم شیخ کے نزدیک رومیوں کو شامل نہ ہوگا کیونکہ ان پر وصف اسود بالفعل صادق نہیں، اور فارابی کے نزدیک یہ حکم ان کو شامل ہوگا کیونکہ ان پر وصف اسود بالامکان صادق ہے گو بالفعل وہ اسود نہیں ہیں، اب اگر ہم شیخ کے مذہب کے مطابق اس کا اعتبار کریں کہ ذات موضوع پر وصف عنوانی کا صدق بالفعل ہے تو ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس میں محمول کا صدق بالامکان ہوتا ہے، اور عکس میں محمول موضوع ہو جائے گا، تو وصف محمول کا صدق بالفعل ہونا چاہئے حالانکہ یہ ممکن ہے کہ وصف محمول جو بالامکان ہے وہ بالفعل نہ ہو، اس لیے عکس صادق نہ ہوگا چنانچہ اصل قضیہ بعض ج ب کا مفہوم شیخ کے مذہب کے مطابق یہ ہوگا کہ جو ذات کہ بالفعل ج ہے وہ ب ہے بالامکان اور اس کے عکس بعض ب ج کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو ذات بالفعل ب ہے وہ ج ہے بالامکان، یہ عکس صادق نہیں کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز بالامکان ب تو ہو لیکن قوت سے فعلیت کی طرف منتقل نہ ہوسکے یعنی بالامکان سے بالفعل نہ ہوسکے، لہٰذا عکس صادق نہ ہوگا، مثلاً زید کا گدھے پر سوار ہونا ممکن ہے لیکن بالفعل وہ فرس پر سوار ہوتا ہے، تو کل حمار مرکوب زید بالامکان صادق ہوگا، کہ ہر گدھے کا زید کی سواری بننا ممکن ہے لیکن اس کا عکس بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان صادق نہ ہوگا اس لیے کہ اس کی نقیض لاشی مما ہو مرکوب زید بحمار بالضرورہ صادق ہے، کیونکہ زید کی سواری بالفعل تو گھوڑا ہے، اس کا بالامکان حمار ہونا کیسے ہوسکتا ہے، دونوں میں تباین ہے، اور جب ان کے عکس میں ممکنہ عامہ بھی صادق نہ ہوسکا تو پھر کوئی قضیہ بھی صادق نہ ہوگا، کیونکہ ممکنہ عامہ تمام قضایا سے اعم ہے، جب عکس میں اعم ہی صادق نہیں تو اخص کیسے صادق ہوسکتا ہے، اور اعم کا کذب اخص کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے، اس لیے شیخ کے نزدیک ممکنہ عامہ و ممکنہ خاصہ منعکس نہیں ہوتے۔

اور اگر فارابی کے مذہب کے مطابق اس کا اعتبار کریں کہ ذات موضوع پر وصف عنوانی کا صدق بالامکان ہے، تو ممکنہ عامہ کے عکس میں ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ بلا اشتباہ صادق ہوگا، کیونکہ اس قول کی بناء پر ممکنہ عامہ میں وصف موضوع و وصف محمول دونوں کا صدق بالامکان ہوگا، لہٰذا جب اصل قضیہ صادق ہوگا۔ تو عکس بھی صادق ہوگا۔ اسی طرح سالبہ ضروریہ بھی کنفسھا منعکس ہوگا اسی طرح شکل اول وثالث میں صغری ممکنہ منتج بھی ہوگا، رہا وہ اعتراض جو مرکوب زید والی فرضی مثال سے ہو رہا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس مثال میں عکس کی نقیض لاشی من مرکوب زید بحمار بالضرورہ صادق نہ ہوگی، لہٰذا عکس صادق ہوگا۔

دونوں مذہبوں کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے مذہب پر نہ ممکنہ عامہ کا عکس ہے، اور نہ سالبہ ضروریہ کنفسہا منعکس ہوتا ہے، اور نہ صغری ممکنہ منتج ہوسکتا ہے، اور فارابی کے مذہب پر یہ تینوں امور بلاشبہ ثابت ہیں، جب یہ بات ہے تو اب سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ماتن کے توقف کا کیا مطلب؟ ماتن کو تو حتمی طور پر یہ حکم لگانا چاہئے تھا کہ ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ ہے، بالخصوص جب کہ ماتن نے قضایا کی مباحث میں فارابی کے مذہب کو ہی اختیار کیا ہے اسی لیے میر سید شریف کہتے ہیں "فتوقف المصنف فی الممکنتین لا حاصل له...... "

شارح فرماتے ہیں کہ تقریر سابق سے یہ بات بھی واضح ہوگئی ہوگی کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ، ممکنہ عامہ کے ممکنہ عامہ عکس آنے کو مستلزم ہوتا ہے بطریق عکس، جس کی تفصیل یہ ہے کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ آتا ہے، اگر عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ صادق ہوگی اور پھر اس نقیض کا عکس موجبہ جزئیہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا، یہ عکس یعنی ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ کاذب ہوگا، کیونکہ اصل تو مفروض الصدق ہے، جب یہ عکس کاذب ہے تو لامحالہ ہمارا دعوی کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ ضروریہ آتا ہے، صادق ہوگا، اسی طرح ممکنہ عامہ کا عکس ممکنہ عامہ سالبہ ضروریہ کے سالبہ ضروریہ منعکس ہونے کو مستلزم ہے، وہ اس طرح کہ ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ کا عکس آتا ہے ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض سالبہ ضروریہ صادق ہوگی، پھر اس کا عکس نکالا جائے گا اور وہ بھی سالبہ ضروریہ ہی آتا ہے، اب یہ عکس کاذب ہوگا کیونکہ اصل تو مفروض الصدق ہے، تو لامحالہ نقیض کا یہ عکس کاذب ہوگا۔

قال: واَمَّا الشرطيةُ فالمتصلةُ الموجبةُ تنعكس موجبةً جزئيةً والسالبةُ الكليةُ سالبةً كليةً اذلو صدق نقيضُ العكسِ لا نتظمَ مع الاصلِ قياساً مُنتِجاً للحالِ واما السالبةُ الجزئيةُ فلا تنعكس لصدقِ قولنا قدلا يكونُ اذا كان هذا حيواناً فهو انسانٌ مع كذبِ العكسِ واما المنفصلةُ فلا يُتَصَوَّرُ فيها العكسُ لعدمِ الامتيازِ بَيْنَ جزئيها بالطَّبع

قال: اور شرطیہ متصلہ موجبہ، موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے، اور سالبہ کلیہ سالبہ کلیہ کی طرف، اس لیے کہ اگر عکس کی نقیض صادق ہو تو اصل کے ساتھ محال نتیجہ دینے والا قیاس بنے گا، اور سالبہ جزئیہ منعکس نہیں ہوتا، کیونکہ قد لا یکون اذا کان هذا حیوانا فهو انسان صادق ہے اور عکس کاذب ہے، اور منفصلہ میں تو عکس متصور ہی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے جزئین میں طبعاً امتیاز نہیں ہوتا۔

اقول: الشَّرطِيَاتُ المتصلةُ اذا كانت موجبةً سواءٌ كانت موجبةً كليةً أو موجبةً جزئيةً تنعكس موجبةً جزئيةً وإن كانت سالبةً كليةً تنعكس سالبةً كليةً بالخُلفِ فانه لَوْ صدقَ نقيضُ العكسِ لا نتظمَ مع الاصلِ قياسًا مُنتِجاً للحال اَمَّا إذا كانت موجبةً فلانه اذا صَدَقَ كُلَّمَا كان أو قد يكونُ إذا كانَ اَب فج دوجَبَ أن يَصْدُقَ قد يكونُ

إذا كان جَ دَ فاب والا فليس اَلْبَتَّةَ إذا كان ج دفاب وينتظمُ مع الاصل هكذا قد يكونُ اب فج دوليس اَلْبَتَّةَ إذا كان جَ دَ فاب يُنتِجُ قد لا يكونُ إذا كان اَبَ فاَبَ وهو مع ضرورةَ صدقِ قولنِا كُلَّما كَانَ اب فاب واما اذا كانت سالبةً فلِانه اذا صَدَقَ قولُنا ليس البَتَّةَ اذا كان اب فج د فليس البَتَّةَ إذا كان ج دفاَبَ والافقدْ يكونُ إذا كان ج د فا ب وهو مع الاصلِ يُنتِجُ قد لايكون إذا كان ج دفج دهذا خُلفٌ وانما لم ينعكسِ الموجبةُ الكليةُ كليةً لجوازِأن يكونَ التاليُ اعمَّ من المقدَّمِ وامتناعِ استلزامِ العامِ للخاصِ كلياً كقولنِا كلما كان الشئُ انساناً كان حيواناً و عكسُه كلياً كاذبٌ وأمَّا السالبةُ الجزئيةُ فلا تنعكس لصدقِ قولنِا قدلا يكونُ إذا كان هذا حيواناً فهو انسانٌ مع كذبِ قولِنا قدلا يكونُ إذا كان هذا انساناً كان حيواناً لانه كُلَّما كان هذاانسانًا كان حيواناً هذا إذا كانت المتصلَةُ لزوميةً أمّا إذا كانت اتفاقيةً فان كانت اتفاقيةً خاصةً لم يُفِدْ عكسَها لانّ معناَها موافقةُ صادقٍ لصادقٍ فكما أنَّ هذاالصادقَ يُوافِقُ ذٰلِكَ الصادقَ كذلك يوافِقُ ذلك هذا فلافائدةَ فيه وان كانتْ عامةً لم تنعكس لجوازموافقةِ الصادقِ للتقدير بدون العكس حيث لا يكون التقديرُ صادقاً واما المنفصلاتُ فلايُتصوّرُ فيها العكسُ لعدم امتيازِ جزئَيها بحسب الطبعِ وقد عَرَفْتَ ذلك فى صدرِ البحث

اقول: شرطیات متصلہ جب موجبہ ہوں خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ، تو وہ موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، اور اگر سالبہ کلیہ ہوں تو سالبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتے ہیں، بدلیل خلف، کیونکہ اگر عکس کی نقیض صادق ہو تو اصل کے ساتھ محال نتیجہ دینے والا قیاس بنے گا، جس وقت وہ موجبہ ہوں تو اس لیے کہ جب کلما کان قد یکون اذا کان اب فج دصادق ہو تو قد یکون اذا کان ج دفاَب کا صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ لیس البتۃ اذا کان ج دفاب صادق ہوگا، جو اصل کے ساتھ یوں مرتب ہوگا قد یکون اذا کان اب فج دولیس البتۃ اذا کان ج دفاب، تو نتیجہ ہوگا قد لا یکون اذا کان اب فاب، اور یہ محال ہے، کیونکہ کلما کان اب فاب صادق ہے، اور جب سالبہ ہو تو اس لیے کہ جب لیس البتۃ اذا کان اب فج دصادق ہوگا تو لیس البتۃ اذا کان ج دفاب کا صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ اس کی نقیض قد یکون اذا کان ج دفاب صادق ہوگی، اور یہ اصل کے ساتھ قد لا یکون اذا کان ج دفج دنتیجہ دے گی، اور یہ خلف ہے۔

اور موجبہ کلیہ کا عکس کلیہ اس لیے نہیں آتا کہ یہ ممکن ہے کہ تالی مقدم سے عام ہو اور عام کا خاص کو کلیۃ مستلزم ہونا ممتنع ہے، جیسے کلما کان الشی انسانا کان حیوانا کہ اس کا عکس کلی کاذب ہے، اور سالبہ جزئیہ منعکس ہی نہیں ہوتا کیونکہ قد لا یکون اذا کان ھذا حیوانا فھو انسان صادق ہے حالانکہ قد

لا یکون اذا کان ھذا انسان کان حیوانا کاذب ہے، کیونکہ اس کی نقیض کلما کان ھذا انساناً کان حیوانا صادق ہے، یہ تو اس وقت ہے جب متصلہ لزومیہ ہو، اور اگر شرطیہ اتفاقیہ ہو تو اگر اتفاقیہ خاصہ ہو تو اس کا عکس مفید نہیں، کیونکہ اس کا معنی موافقت صادق لصادق ہے، تو جیسے یہ صادق اس صادق کے موافق ہوگا، ایسے ہی وہ صادق اس صادق کے موافق ہوگا، لہذا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اگر اتفاقیہ عامہ ہو تو وہ بھی منعکس نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ صادق عکس کے بغیر تقدیر کے موافق ہو جہاں تقدیر صادق نہ ہو، رہے منفصلات تو ان میں عکس متصور ہی نہیں کیونکہ ان کے جزئین بحسب الطبع ممتاز نہیں ہوتے، جس کو آپ بحث کے شروع میں جان چکے ہیں۔

شرطیات کا عکس

قضایا حملیہ کے بیان عکوس کے بعد اب شرطیات کے عکس کا ذکر کر رہے ہیں، شرطیات متصلہ موجبہ خواہ وہ موجبہ کلیہ ہوں یا موجبہ جزئیہ، ان کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، دلیل خلف سے، اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے دلیل خلف سے، کیونکہ اگر یہ عکس صادق نہ ہو تو اسکی نقیض صادق ہوگی پھر اس کو اصل کے ساتھ ملا کر قیاس بنایا جائے گا، جس سے محال نتیجہ حاصل ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر شرطیات متصلہ موجبہ ہوں کلی ہوں یا جزئی، بہر صورت ان کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض سالبہ کلیہ صادق ہوگی ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے، پھر اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل کی ترتیب دی جاتی ہے، جس سے محال نتیجہ حاصل ہوتا ہے جیسے کلما کان (موجبہ کلیہ کا سور) یا قد یکون (موجبہ جزئیہ کا سور) اذا کان اب فج د (اذا کان الشي انسانا کان حیوانا) اس کا عکس موجبہ جزئیہ قد یکون اذا کان ج د فاب صادق ہے، اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اس کی نقیض سالبہ کلیہ لیس البتۃ اذا کان ج د فاب صادق ہوگی، اب اس نقیض کو اصل قضیہ موجبہ کے ساتھ ملائیں گے، اصل کو صغری اور نقیض کو کبری بنا کر یوں کہیں گے کلما کان او قد یکون اذا کان اب فج د ولیس البتۃ اذا کان ج د فاب، تو نتیجہ آئے گا قد لا یکون اذا کان اب فاب اور یہ محال ہے، کیونکہ اس کی نقیض موجبہ کلیہ کلما کان اب فاب (کلما کان الشي انسان فھو انسان) صادق ہے، اور یہ محال چونکہ نقیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے نقیض باطل ہے، اور اصل عکس موجبہ جزئیہ صادق ہے اور صحیح ہے۔

اور اگر شرطیہ متصلہ سالبہ کلیہ ہو تو اس کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے دلیل خلف سے، کیونکہ لیس البتۃ اذا کان اب فج د (کان الشي حجر افھو حیوان) کا عکس لیس البتۃ اذا کان ج د فاب (کان الشي حیوانا فھو حجر) صادق ہے، کیونکہ اگر یہ عکس تسلیم نہیں تو اسکی نقیض موجبہ جزئیہ ماننا ہوگی، اور وہ یہ ہوگی قد یکون اذا کان ج د فاب (کان الشي حیوانا فھو حجر) اب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملائیں گے نقیض کو شکل کا صغری اور اصل قضیہ سالبہ کلیہ کو کبری بنائیں گے، چنانچہ یوں ہوگا قد یکون اذا کان ج د فاب، ولیس البتۃ اذا کان اب فج د، نتیجہ آئے گا قد لا یکون اذا کان ج د فج د (اذا کان الشي حیوانا فھو حیوان) یہ محال ہے، کیونکہ ابطال الشي لنفسہ

کو مستلزم ہے، لہذا نقیض کاذب اور باطل ہے، اور عکس صادق ہے۔

موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، موجبہ کلیہ نہیں آتا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک قضیہ ایسا ہو کہ جس میں تالی اعم ہو اور مقدم اخص ہو، تو اب اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہی نکالا جائے تو پھر مقدم اعم اور تالی اخص ہو جائے گا، یہ ممتنع اور محال ہے جیسے کلما کان الشی انسانا کان حیوانا یہ اصل قضیہ ہے اس میں مقدم اخص اور تالی اعم ہے، اس میں انسان، تالی یعنی حیوان کو مستلزم ہے، یہ بالکل صحیح ہے، لیکن اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہی نکالا جائے تو پھر مقدم اعم اور تالی اخص ہو جائے گا، چنانچہ اس طرح ہو جائے گا کلما کان الشی حیوانا کان انسانا اور یہ کاذب ہے، کیونکہ اسے تو یہ لازم آتا ہے کہ مقدم یعنی حیوان، تالی یعنی انسان کو مستلزم ہو، حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے، جو چیز حیوان ہو اس کا انسان ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ وہ کوئی دوسرا جانور بھی ہو سکتا ہے، تو جب اس قسم کے قضایا میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ لانے میں اعم کا اخص کو مستلزم ہونا لازم آتا ہے، اس لیے مناطقہ نے یہ کہا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا ، بلکہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا، کیونکہ قد لایکون اذا کان هذا حیوانا فهو انسان صادق ہے، لیکن اس کا عکس **قد لا یکون اذا کان هذا انسانا کان حیوانا** کاذب ہے، کیونکہ اس کی نقیض کلما کان هذا انسانا کان حیوانا صادق ہے، اور جب ایک مادہ میں تخلف ثابت ہو گیا تو جزئیہ کے عدم انعکاس کا حکم صحیح اور ثابت ہو گیا۔

یہ تمام تر تفصیل متصلہ لزومیہ سے متعلق تھی۔

اور اگر شرطیہ اتفاقیہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اتفاقیہ خاصہ جس میں مقدم و تالی دونوں صادق ہوتے ہیں (۲) اتفاقیہ عامہ جس میں صرف تالی کا صدق ضروری ہوتا ہے مقدم خواہ صادق ہو یا کاذب، تو اگر اتفاقیہ خاصہ ہو تو اس کا عکس نہیں آتا، کیونکہ اس کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں جب مقدم اور تالی دونوں صادق ہوتے ہیں، تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ ایک صادق دوسرے صادق کے موافق ہے، اگر اس کا عکس کیا جائے تو پھر بھی اس کا مفہوم یہی ہو گا کہ وہ صادق اس صادق کے موافق ہے، اس عکس کی وجہ سے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی حالانکہ عکس کا اصل کے مغایر ہونا ضروری ہوتا ہے، لہذا اس کے عکس میں کوئی فائدہ نہیں ہے مثلاً اگر ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق کا عکس کیا جائے تو ان کان الحمار ناهقا فالانسان ناطق ہو گا جس میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے اس کا عکس مفید نہیں ہے، اور اگر اتفاقیہ عامہ ہو تو اس کا عکس نہیں آتا کیونکہ اگر وہ مقدم کاذب اور تالی صادق سے مرکب ہو تو صادق چونکہ ہر تقدیر اور ہر صورت پر صادق ہوتا ہے اس لیے اس کا جب عکس کیا جائے گا تو مقدم کاذب ''تالی،، اور تالی صادق ''مقدم،، ہو جائے گا، گویا عکس سے پہلے جو چیز صدق کی تقدیر پر تھی وہ عکس کے بعد کاذب ہو جائے گی، اور صادق کی تقدیر پر کاذب کا صادق ہونا چونکہ محال ہے، اس لیے اس کا عکس نہیں آتا، جیسے ان کان الحمار فرسا فالانسان ناطق اتفاقیہ عامہ صادقہ ہے، کیونکہ انسان کا ناطق ہونا ہر تقدیر پر صادق ہے، لیکن اس کا عکس ان کان الانسان ناطقا فالحمار فرس کسی تقدیر پر صادق نہیں ہو سکتا، کیونکہ حمار کا فرس ہونا محال ہے، لہذا اتفاقیہ کا

عکس نہیں ہوسکتا۔

اور اگر منفصلات ہوں تو ان میں عکس متصور نہیں ہے، کیونکہ ان کے دونوں جزؤں میں طبعا کوئی امتیاز نہیں ہوتا، ہاں صرف وضعا امتیاز ہوتا ہے کہ اول کو مقدم اور ثانی کو تالی بنا دیتے ہیں، جب یہ بات ہے تو اتفاقیہ خاصہ کی طرح ان کے عکس میں بھی حکم کے اعتبار سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، اس لیے مناطقہ نے یہ کہا کہ ان میں عکس متصور نہیں ہے، باقی منفصلات کے دونوں جزؤں کا بحسب الطبع ممتاز نہ ہونا اور بحسب الوضع ممتاز ہونا، اس کی بحث پہلے گذر چکی ہے۔

هذا و صلى الله على سيدنا و مولانا محمد و على آله و اصحابه اجمعين

کتابیات

نمبر شمار	نام کتب	مصنف	مطبع
۱	کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون	ملا کاتب چلپی	نور محمد کراچی
۲	مقدمہ تاریخ ابن خلدون اردو	مترجم عبدالرحمٰن دہلوی	الفیصل، لاہور
۳	ظفر المحصلین	مولانا محمد حنیف گنگوہی	میر محمد، کراچی
۴	تاریخ دعوت وعزیمت	مولانا ابوالحسن علی ندوی	مجلس نشریات اسلام، کراچی
۵	تفہیم المنطق	ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی	مجلس مجلس نشریات اسلام، کراچی
۶	الملل والنحل	امام محمد بن عبدالکریم شہرستانی	مکتبہ دارالباز، مکۃ المکرمہ
۷	تاریخ اسلام	دکتور حسن ابراہیم حسن	داراحیاء التراث، بیروت
۸	تاریخ فلسفہ	ترجمہ: احسان احمد	نفیس اکیڈمی، کراچی
۹	تاریخ ملت	زین العابدین میرٹھی مفتی انتظام اللہ شہابی	ادارہ اسلامیات لاہور
۱۰	وصایا اربعہ	ترجمہ: محمد ایوب قادری	
۱۱	میرے والد میرے شیخ	مولانا محمد تقی عثمانی صاحب	ادارہ المعارف کراچی
۱۲	ہمارہ تعلیم نظام	مولانا محمد تقی عثمانی صاحب	مکتبہ دارالعلوم کراچی
۱۳	دائرہ معارف اسلامیہ اردو		زیر اہتمام دانش گاہ پنجاب، لاہور
۱۴	المنطق	شیخ محمد رضا مظفر	قم، ایران
۱۵	مصباح التہذیب اردو		مکتبہ شرکت علمیہ، ملتان
۱۶	میر قطبی	میر سید شریف	عبدالتواب اکیڈمی، ملتان
۱۷	مجموعہ منطق		مکتبہ شرکت علمیہ ملتان
۱۸	قدسی تصورات، وہبی تحقیقات	مولانا محمد حنیف گنگوہی	جامعہ اشرفیہ، لاہور
۱۹	انوار العلوم شرح سلم العلوم	عبدالسمیع صاحب	کراچی
۲۰	مصباح اللغات	مولانا عبدالحفیظ صاحب	میر محمد، کراچی